ISSN 1405-4752



nterssticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

EL FUTURO HUMANO:
DESCONCIERTO DEL PRESENTE

° El nuevo orden mundial y la pérdida del enemigo
Armando Villegas Contreras

° Retórica y política. Una mirada al pensamiento de Hannah Arendt
Dora Elvira García G.

° La ligereza onírica de José Luis Calzada
Evodio Escalante

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental. Año 8/No. 19/2003



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL



ntersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

EL FUTURO HUMANO: DESCONCIERTO DEL PRESENTE

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental. Año 8/No. 19/2003



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL



es una publicación semestral del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental.

Los artículos presentados en esta publicación son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Certificado de licitud de título: en trámite
Certificado de licitud de contenido: en trámite
Reserva del título otorgado por la Dirección General de Derechos de Autor: en trámite.

Precio por ejemplar: $60.00 m.n.
Suscripción anual (2 números): $100.00 m.n.

Correspondencia y suscripciones:
Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía
Insurgentes Sur 4303, C.P. 14420, México, D.F.
Tel. 5487 1430 Fax 5487 1337
http://www.uic.edu.mx/carreras/filosofia/pag.filosofia/index.htm

Impresión y distribución:
Editorial Ducere, S.A. de C.V.
Rosa Esmeralda núm. 3 bis, Col. Molino de Rosas
México, D.F., C.P. 01470 Tel. 5680 22 35

La edición consta de 500 ejemplares.

Portada:
José Luis Calzada,
Mujer en bicicleta, *1997*

Tipografía y diseño: Manuel Brito A.

La Revista *Intersticios* de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la *filosofía* (sección monográfica), el *arte* y la *religión* (3ª sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la *filosofía de la cultura*, la *hermenéutica filosófica*, el *pensamiento de inspiración cristiana* y la *tradición clásica* (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de estas líneas por separado. Este es el *perfil teórico* de nuestra Escuela, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los *intersticios*: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

ÍNDICE

Presentación 7
Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes

I. EL FUTURO HUMANO: DESCONCIERTO DEL PRESENTE

El yo como memoria del ser y deseo de felicidad. El acontecimiento histórico-ontológico de la experiencia de la libertad en San Agustín 15
Aníbal Fornari

Bergson y el diagnóstico sobre la condición moderna 31
José Ezcurdia

El nuevo orden mundial y la pérdida del enemigo 59
Armando Villegas Contreras

La participación social en el conocimiento 71
Jordi Vallverdú

II. DOSSIER

Hermenéutica, fiesta y simbolismo 89
Andrés Ortiz-Osés

Por una hermenéutica del alma 103
Fernando Bayón

Reconocimiento y conversión: antecedentes de la exégesis religiosa de la hermenéutica de H-G Gadamer 121
María José Rossi

Intentando acercarme a una razón narrativa 135
Francesca Gargallo

Retórica y política. Una mirada al pensamiento de Hannah Arendt 147
Dora Elvira García G.

Cultura, sociedad e identidad. Elementos cardinales en la interpretación epistemológica de la exclusión 165
Jesús A. Valero Matas

III. ARTE Y RELIGIÓN

La ligereza onírica de José Luis Calzada 189
Evodio Escalante

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Acerca de *Authority and estrangement. An essay on self-knowledge*, de Richard Moran 195
María Teresa Muñoz Sánchez

"Nosotros hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos **intersticios** de sinrazón para saber que es falso"

Jorge Luis Borges

PRESENTACIÓN

En este número, las reflexiones presentadas por los diferentes autores nos ofrecen una variada gama de inquietudes acerca de algunos de los problemas cruciales que enfrenta nuestra sociedad, de cara a un futuro incierto, de vertiginosos cambios que avanzan mucho más rápido que la reflexión hecha en torno a ellos, donde el rostro del otro ser humano con frecuencia es negado y violentado. En este contexto, cobran gran realce las aportaciones hechas por los autores debido a las alternativas teóricas que ofrecen.

El trabajo que inicia este volumen, El yo como memoria del Ser y Deseo de Felicidad, *de Aníbal Fornari, nos ofrece una rica reflexión acerca del yo, partiendo desde la perspectiva agustiniana, donde se señala que la primera condición ontológica de toda acción y de toda posible iniciativa es que el agente sea realmente él mismo un inicio. Por eso la acción es iniciativa y lleva en sí misma la posibilidad de comenzar algo nuevo como significatividad y expresión. Dicha iniciativa lleva a una relación con el mundo que, ante todo, es una relación con el otro, con esa insondeabilidad del yo del otro. La unicidad irrepetible del yo encarnado no es intimista y cerrada, sino condición fundamental de una auténtica vida política, que ya no puede ser concebida en la dialéctica todo-partes, sino como una totalización de totalidades en libertad; una libertad cuya trayectoria es dramática porque se decide ante la presencia y la propuesta de otro que reivindica al yo, hasta el punto de cargar con la posibilidad de que la libertad se pierda a sí-misma y se vuelva contra el mismo tú, mediante una autoafirmación que ya implica violencia.*

El siguiente artículo, de José Ezcurdia, intitulado Bergson y el diagnóstico sobre la condición moderna *presenta una revisión de los temas en los cuales Bergson se apoya para hacer su diagnóstico sobre la cultura moderna. Según Bergson, la cultura moderna desarrolló la inteligencia heredada por los griegos en crear un mundo técnico industrial. Además, de la Edad Media heredó la experiencia judeocristiana del amor como caridad, por lo cual se ve enfrentada a hacer de aquella inteligencia y de su consecuente mundo técnico, un medio para propagar la propia caridad, con el fin de lograr construir una sociedad de paz y justicia, en la que el hombre mismo exprese su naturaleza profunda, que consiste precisamente en su capacidad de amar.*

En el trabajo de Armando Villegas, El nuevo orden mundial y la pérdida del enemigo, *se presenta cómo en la práctica revolucionaria marxista se trasladó el problema de la enemistad a un solo enemigo, que intentaba liberarse de la explotación económica producto del avance del capitalismo; entonces, el proceso revolucionario, una vez dividido el mundo en dos bloques, facilitó el reconocimiento del enemigo.*

Sin embargo, una vez caído el bloque socialista, la enemistad absoluta quedó en suspenso y nos enfrentamos a la incertidumbre. ¿Qué sigue después de la enemistad absoluta? Desde la perspectiva de nuestro autor, solamente queda la hostilidad absoluta, la cual no llegó por la lucha de clases, sino por la globalización.

En el siguiente artículo, La participación social en el conocimiento, *las preguntas que guiarán los planteamientos del profesor Jordi Vallverdú son: ¿Cuál es el papel desempeñado por la sociedad civil en el mundo contemporáneos, y cuál es su futura tendencia?*

Actualmente, a través del chat, websites, weblogs *y otros formas del hipertexto, la sociedad civil ha descubierto un canal informativo propio que estimula los meca-*

nismos de toma de decisiones, cambiando el modelo clásico comunicativo donde se tenía una fuente que se modelaba por el periodista intermediario para finalmente llegar al público receptor. Este proceso, llevado correctamente, hará que el futuro humano esté cada vez más en las manos de individuos informados que toman decisiones acerca de sus comunidades.

Andrés Ortiz-Osés presenta Hermenéutica, fiesta y simbolismo, *donde trata de comprender la realidad festiva desde la hermenéutica simbólica, entendida ésta como una especie de lenguaje cuasi festivo dentro de la gris hermenéutica clásica, pues conlleva una cierta transgresión del lenguaje ordinario, semiológico o sígnico, por parte del lenguaje extraordinario de los símbolos.*

Desde la perspectiva planteada en este artículo, la cuestión central de todo ritual festivo es "coimplicar los contrarios" por medio de su comunicación simbólica y axiológica; la fiesta, así enmarcada, obtendría un carácter ambivalente por cuanto situada entre el orden apolíneo y el desorden dionisíaco, lo sacro y lo profano.

A partir de la lectura de los dos últimos libros de Andrés Ortiz-Osés (Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica o Co-razón. El sentido simbólico), *Fernando Bayón presenta una interesante reflexión acerca de la posibilidad de hacer una hermenéutica del alma. Inspirado en esas obras de Ortiz-Osés, su imaginación lo lleva "al palacio de la Memoria" que Matteo Ricci enseñó a los chinos, tratando de edificar una construcción mental cuyo propósito era ofrecer espacios de almacenamiento para los conceptos que componen la suma del conocimiento humano.*

En la misma línea, vuelca su reflexión sobre las alegorías pictóricas de El Bosco, específicamente en los nimbos esféricos que pueblan por doquier sus paisajes. El lenguaje sería como un nimbo de cristal, porque encierra sus significados en una cláusula uterina donde se encapsulan en un paraíso expresivo, donde la hermenéu-

tica tendría que convertirse en la mítica serpiente para aguijonear la esfera de cristal, logrando que esos significados vírgenes respiren el aire del mundo con sus innumerables problemas.

En Reconocimiento y conversión: antecedentes de la exégesis religiosa en la hermenéutica de Gadamer, *María José Rossi pretende retomar los supuestos del método alegórico y las premisas metodológico-hermenéuticas reformistas, reconociendo en ello la influencia decisiva que ha ejercido la exégesis bíblica en la perspectiva hermenéutica de Gadamer: para él, aquélla tendrá una esencial complicidad con la verdad. No leemos para trasladarnos a las intenciones de un autor, sino para aprender la verdad. La hermenéutica es fundamentalmente un modo de existencia centrada en la interpelación vital de todo cuando nos rodea. Una conciencia formada hermenéuticamente genera la posibilidad no sólo de entendimiento acabado de textos y fuentes, sino de una actitud de vida centrada en la comprensión de la alteridad, en la búsqueda de la verdad sin interdictos temporales, y en el fomento de una tradición como horizonte ineludible de toda interpretación.*

En el siguiente artículo, Intentando acercarme a una razón narrativa, *Francesca Gargallo presenta su visión, como novelista e historiadora, acerca del narrar y sus implicaciones. Propone que al narrar se expresa una voluntad de comunicación que es en sí ética y política, pues presupone no sólo que la elección y el ordenamiento de los hechos narrados tenga un fin moralizante, sino un interés por el otro como beneficiario de un aprendizaje y como interlocutor posible.*

La razón narrativa sería, por lo tanto, una razón dialogal, un intento de superación de la soledad humana que implica una voluntad ético-cognoscitiva.

Narrar implica transmitir los diversos conocimientos de manera generosa, sumar hechos en una trama, diva-

gar sobre sus posibles relaciones y también sintetizar, respondiendo a lo imprevisto, revisando sobre la marcha el esquema que se esté siguiendo.

Por su parte, Dora Elvira García nos ofrece en su artículo Retórica y política. Una mirada al pensamiento de Hannah Arendt, *una visión de la política como un modo de ser específico en el mundo. La experiencia de lo político se conforma por el habla y la capacidad de los hombres para humanizar el mundo, por medio de la comunicación y el discurso de carácter intersubjetivo en los terrenos públicos.*

Pensar lo político en Arendt significa llevar a cabo el diálogo, ayudándose de una argumentación retórica que mueva a un cierto tipo de acción, de modo que puedan lograrse los fines propuestos por la humanidad; de aquí se desprende la necesaria relación existente entre la retórica y la política. La retórica se gesta en el mundo de la vida, en el ámbito público y consecuentemente se muestra imbricada de manera importante con el espacio ético-político.

En Cultura, sociedad e identidad. Elementos cardinales en la interpretación epistemológica de la exclusión, *Jesús A. Valero pretende exponer un argumento que eleva a estos tres elementos como un instrumento fundamental en la construcción del rechazo a los otros.*

En el afán de imaginar un espacio homogéneo, impoluto y diferente, la cultura juega un importante papel para excluir a los otros dentro de ese espacio figurativo. La problemática de rechazo del otro está condicionada por la apreciación que el sujeto haga de sí mismo y del otro, lo cual, en buena medida, estará amparada por la interpretación que el sujeto haga de su cultura y de la del otro. El hecho de haberse incorporado a un intragrupo, inevitablemente conlleva a la percepción de un extragrupo.

Desde el punto de vista del artículo de Evodio Escalante, La ligereza onírica de José Luis Calzada, *los*

grabados de Calzada no buscan la grandeza de lo sublime ni el afán vanguardista, ni tampoco padecen de la obsesión fotográfica de transcribir punto por punto la realidad. Más bien presenta las realidades callejeras, tan urbanas y tan normales, pero aunadas a las presencias mitológicas que conforman la mexicanidad. Los retoques que el artista hace vuelven esas realidades más cercanas al corazón del espectador.

Finalmente, María Teresa Muñoz presenta una reseña crítica del ensayo de Richard Moran: Authority and estrangement. An essay on self-knowledge, *donde, tras extraer los argumentos que Moran presenta, analiza cada una de las premisas del argumento central: el autoconocimiento como una forma de conocimiento que se caracteriza por la inmediatez, por estar dotado de autoridad y por dar cuenta de la racionalidad del hablante.*

La reseña se centra en exponer el modo en que Moran concilia la inmediatez, como rasgo epistemológico, con la autoridad y racionalidad como rasgos de liberación.

Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes

I. EL FUTURO HUMANO: DESCONCIERTO DEL PRESENTE

EL YO COMO MEMORIA DEL SER
Y DESEO DE FELICIDAD

El acontecimiento histórico-ontológico de la experiencia de la libertad en San Agustín

Aníbal Fornari*

El artículo presenta una reflexión mediante un atravesamiento articulado entre Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Maurice Blondel, Paul Ricoeur y Hannah Arendt. Muestra la dinámica originaria del hombre como símbolo y de la realidad como signo, en cuanto él es memoria del ser y deseo-de-ser. Existencialmente esto se manifiesta cuando el deseo de felicidad, constitutivo del yo como pregunta y desproporción estructural, como inadecuación abierta a una correspondencia posible, es reconocido y despertado a su horizonte de realización como ipseidad. *La educación de la razón para el ejercicio pleno de la libertad se realiza mediante una propedéutica a la dimensión ontológica de la realidad como signo y como acontecimiento. La exigencia de felicidad, si no es educada en la esperanza fundada del cumplimiento de la promesa que constituye el dinamismo de la libertad, se repliega en la in-significación y en el resentimiento. La exigencia de felicidad, de espaldas al ser, sustituye la apertura atenta por la autoafirmación mediante la violencia. La dialéctica educativa, como dialéctica de la donación, es la relación histórica ejemplar como liberación de lo humano ante la violencia establecida*

El pasaje del no-yo a la conciencia del yo

¿Desde dónde se constituye, en Agustín, la confianza en el sentido de la objetividad inherente a la subjetividad, en cuanto ésta es, ante todo, demanda de verdad? Ricoeur sitúa a Agustín, sobre todo el Agustín de las *Confessiones*, en *la tradición de la mirada interior*.[1] En reali-

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Católica de Santa Fe, Argentina

[1] Paul Ricoeur, *L'histoire, la memoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 115 y ss.

dad, este vital y ecléctico joven literato filosofante afrorromano, que vive en la bisagra de los siglos IV-V, sólo tras su conversión adquiere esa mirada interior en su sentido intencional fuerte y objetivo. Un acontecimiento decisivo y único genera en él una nueva autoconciencia, con lo cual asume su previa tensión existencial y supera su indefinido intimismo razonador. ¿Cuál es la experiencia precedente que Agustín trae acerca de lo que es una subjetividad formada en la filosofía? Se trata de una conciencia crítica en cuanto sistemáticamente es capaz de preservarse de un compromiso con la verdad, en el sentido de que todo límite se convierte en pretexto para tomar distancia y declarar su inaccesibilidad. En su primer documento autobiográfico,[2] recuerda que, al abandonar "a los maniqueos —sobre todo, después de haber atravesado este mar [llegado a Roma]—, los académicos tuvieron largamente el timón de mi nave, en la lucha contra todos los vientos". Sabía que "a través de muchos siglos y muchas controversias se ha configurado, según mi entender, una enseñanza común de la verdadera filosofía".[3] Platón y Aristóteles, Plotino y Porfirio, más allá de sus acentos y diferencias interpretativas, reconocen algunas verdades básicas comunes y concuerdan en que el ímpetu interior potente del intelecto humano hacia la verdad es correlativo a una capacidad receptiva del manifestarse de aquello que es en realidad, por sobre las propias opiniones y previsiones, desde la inagotable exterioridad de lo real. Pero los académicos le habían dado una posición metódica para regular esa potente capacidad receptiva y preservarse en la afirmación intelectual de sí-mismo, desde una propia medida preestablecida para mantenerse incuestionable. "Tenía la idea de que los más talentosos de todos los filósofos fuesen los académicos, en cuanto habían afirmado que es necesario dudar de toda cosa y habían sentenciado que para el hombre la verdad es totalmente incognoscible".[4]

Para este escepticismo académico, auténtico filósofo es quien argumenta manteniendo la neutralidad respecto a contenidos comprometedores, porque últimos y siendo tales, no pueden ser regulados desde una instancia de control previsible por la sola razón, como capacidad de autoafirmación existencial. Entonces, la sabiduría au-

---

[2] *De vita beata*, 4. N. E. Los pasajes agustinianos fueron consultados en el original latino y traducidos por el autor. La eventual alternancia de ambos responde a una intención de enfatizar ideas.

[3] *Contra academicos*, 3, 19, 42.

[4] *Confessiones*, 5, 10, 19.

téntica es, precisamente, buscar la verdad sin esperanza de encontrarla, porque los académicos dan por obvio que el encuentro cierra la búsqueda. Ahora bien, ¿qué tipo de subjetividad y qué tipo de encuentro con la verdad tiene en cuenta el escepticismo académico? Se trata, ante todo, de una concepción genérica y racionalista de la subjetividad, que devalúa los aportes gnoseológicos de la sensibilidad corporal y la forma propia de los concretos contenidos de conocimiento. Por eso es una concepción que enfatiza unilateralmente el aspecto metodológico apriorístico y dialéctico-argumentativo, con el fin de que la subjetividad se asegure a sí misma como último tribunal homologante de toda legítima manifestabilidad del ser. Esta concepción de la subjetividad, inmunizada respecto de la concreta apertura intencional de la corporeidad, tiende a desvincular la razón tanto del deseo cuanto de la experiencia. En consecuencia, el encuentro *de* la verdad nunca es un encuentro *con*. Es encuentro *de* una *idea*, de una teoría o doctrina, cual desdoblamiento de un sujeto genérico en un pensamiento genérico; pero no es ya un encuentro *con* una *presencia* que corresponde al deseo-de-ser y testimonia un sentido. Una presencia es siempre un dato de la experiencia manifestada en un momento concreto del tiempo histórico. Este sentido de la presencia sólo puede tener como correlato el dinamismo encarnado y la pluralidad existencial del yo-en-acción.

En un sorprendente pasaje final del capítulo referido al acontecimiento del hombre en el universo,[5] en fuerte discusión con la concepción neoplatónica y gnóstica de las almas eternas, sometidas a la decadencia de las sucesivas reencarnaciones, de modo que el origen del mal radica, según esas concepciones, en la corporeidad, Agustín se refiere a la contradicción que esto implica respecto a la positividad del hecho de la singularidad y de la pluralidad humanas. La alteridad y distinción que el hombre comparte con los seres en él "se convierten en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de seres únicos".[6] La constatación de la ineliminable e insaturable exigencia de felicidad que inviste y conmueve al yo concreto y es índice de su singularidad y libertad, se contrapone a la mecánica innatural de aquellas almas impersonales que circulan trágicamente, *ab aeterno*, desde su sitio trascendente hacia la miseria y la corrupción terrena, para desde allí iniciar una ascesis de liberación posible a unos pocos

[5] *De civitate Dei,* XII, 20, 1, 2, 3. Toda intercalación entre corchetes hecha sobre citas de Agustín es mía.

[6] Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires-México, Paidós, 1993, p. 202.

y para reinsertarse en el ciclo de lo eterno. El universo es un todo recurrente en el eterno retorno de lo mismo, reeditado por cada ejemplar de la especie humana en cuanto repite este ciclo desechando lo contingente. Aunque la trascendencia del alma es afirmada y en ello se atisba la excepcionalidad de lo humano, sin embargo, no se percibe la novedad del *yo encarnado* de cada hombre que viene a este mundo. No se percibe que el nacimiento mismo de cada yo es un acontecimiento ontológico, el inicio de algo nuevo en el mundo, que se orienta hacia su realización mediante sucesivos re-inicios.

Según Agustín, la primer condición ontológica de toda acción y de toda posible iniciativa es que el agente sea realmente él mismo un inicio. Más aún, si el inicio no acontece siempre de nuevo, el mundo mismo es un conglomerado in-mundo, para nadie, no llegaría a la categoría del todo significante y no mostraría su direccionalidad como el universo. Refiriéndose al hombre, dice Agustín: "*quod initium eo modo antea numquam fuit* (lo que es inicio nunca fue así antes); *hoc [Initium] ergo ut esset, creatus est homo* (entonces, para que haya un inicio fue creado el hombre); *ante quem nullus fuit* (antes del cual no hubo nadie)".[7] Si la palabra "yo" debe ser tomada en serio, no puede menos que referirse al dato excepcional de un existente singular, irreductible a la totalidad de sus antecedentes cósmico-biológicos. Como nota H. Arendt, Agustín:

> empleaba la palabra *initium* para indicar el comienzo del hombre [de cada hombre] y *principium* para designar el comienzo del universo [...] Como puede verse [...] la palabra *principium*[8] tenía para san Agustín un significado mucho menos radical; el comienzo del mundo 'no significa que nada fuera hecho antes [porque los ángeles existían]', mientras que explícitamente añade [...] con referencia al hombre, que nadie existía antes de él.[9]

El concepto de iniciativa, en su peso real y responsabilizante, sólo es inteligible como acción que se auto-imputa *alguien*, el *quién* de la acción, cuya autoconciencia acontece cuando el agente advierte que nadie puede sustituirlo en ese nuevo inicio que lo hace creativo e imputable. Por eso mismo, la acción es iniciativa y lleva en sí misma la posibilidad de iniciar algo nuevo, como origen, como significatividad y como expresión, aun bajo la apariencia de una ac-

---

[7] *De civitate Dei*, XII, 20, 4.

[8] *Cfr. De civitate Dei*, XI, 32.

[9] H. Arendt, *op. cit.*, p. 267, nota 3.

ción banal, de un movimiento dentro de una serie ya conocida o de un acto repetido. Y no se trata de un énfasis sobreagregado; es la estructura intencional de toda acción como establecimiento puntual de una relación con el mundo, que ante todo es una relación con el otro, con la insondeabilidad del yo del otro y, desde esa referencia, con las cosas, los instrumentos, los elementos y el universo. La estructura intencional de toda acción, como deseo infinito que se hace iniciativa finita, consiste, entonces, en ser un *gesto*, en comunicar un significado dentro del límite de la circunstancia. Y esto es un comunicarse a sí mismo como un yo corporal finito que en cada caso existe en su relación con los entes, como relación con el ser y nexo con lo infinito. ¿Cómo es fácticamente posible este salto desde la constitución ontológica del yo a su autoconciencia fenomenológica de ser inicio singular, pluralidad irrepetible y respuesta gestual en el horizonte infinito del destino?

El mismo San Agustín, en cuanto piensa lo que experimenta y vive, realiza existencialmente este salto al toparse con otro, en medio de su académico discurrir dialéctico y sin poder, no obstante, restringir la amplitud pulsional del estructural deseo-de-ser. El otro se hace presente en el perfil humano del *hecho* cristiano, encarnado en la persona singular del patricio romano, Ambrosio de Milán. El salto del no-yo al yo es generado por un tú accesible y diverso, no por un razonamiento doctrinario acerca de la verdad tomada en abstracto. Se trata del impacto producido por un preciso encuentro totalizante que contiene el atractivo de una realidad humana excepcional con la que se intuye una correspondencia adecuada al propio deseo-de-ser. El yo se mueve hacia su auténtico sí-mismo, hacia su *ipseidad*, cuando es tomado en serio por un tú que lo hace saltar a la autoconciencia. El siguiente fragmento descriptivo es revelador de cada uno de los conceptos recién vertidos:

> Así vine a Milán donde estaba Ambrosio [circunstancia espacio-temporal precisa que se torna significante por el atractivo suscitado por una presencia intuida como diversa], conocido por todo el mundo como uno de los mejores hombres [...] [posible encuentro con un tú concreto y excepcional]. Aquel hombre de Dios [excepcional porque implica y visibiliza el destino] me recibió paternalmente y, como buen obispo, se mostró muy contento por mi visita [el encuentro es acontecimiento porque en él se es reconocido como único]. Yo, por mi parte, comencé a amarlo no como maestro de la verdad (yo no esperaba encontrarla en tu Iglesia), sino como una persona bondadosa conmigo [el yo acon-

tece desde el tú y en él se desencadena un proceso de respuesta desde una adhesión racional y afectiva que se verifica como correspondencia verdadera, excedente al mero discurso].[10]

El hecho cristiano como método es unidad de forma y contenido. El encuentro es una conversión a la verdad de sí-mismo que abre la propia originalidad y desata la personalidad filosófica de Agustín. La perspectiva reflexiva universalizable de la filosofía le hace profundizar su dramático pasaje existencial del no-yo al yo desde un tú/Tú, en el sentido de profundizarlo en su condición histórico-trascendental de posibilidad.

Libertad, felicidad e ilusión

Una transformación auténtica y novedosa de la filosofía, realizada críticamente y dejada abierta sobre su potente tronco histórico precedente (a diferencia de una deformación unilateralizante), es correlativa al alcance ontológico de un dato nuevo que acontece. El pasaje fenomenológico-existencial del no-yo al yo desde la auto-manifestación histórica del Tú absoluto, ubica el problema humano personal en una primacía abarcadora del cosmos y la *pólis*. Con Agustín queda definida una etapa metodológica nueva de la historia de la filosofía, y otro modo de considerar la alternativa entre la verdad y la ilusión. La antigua filosofía grecorromana evidenció, también para Agustín, la efectividad del camino humano a la verdad, los trágicos límites para su real accesibilidad y la alta razonabilidad de una posible e imprevisible iniciativa reveladora y salvífica del hombre desde la fontal bondad del ser, considerado racionalmente en su unidad última religante. Desde Agustín, la perspectiva universal de la racionalidad guiada por la cuestión del ser a partir del anclaje en la experiencia, parte de la dimensión históricoantropológica, y cuestiona tanto una salida salvífica, mediante la realización moral y política conducida desde la filosofía, cuanto la reducción cósmico-epistemológica del punto de partida y de la finalidad del saber filosófico y de la contemplación teorética.

Ahora bien, para deslindar todo compromiso con una versión intimista del yo, importa aventurar una hipótesis de articulación entre *Confessiones* y *De civitate Dei*: la transformación de la filosofía en fenomenología de las implicaciones fundamentales del acontecimiento

[10] *Confessiones*, 5, 13, 23.

histórico de la autoconciencia del yo. En *De civitate Dei* adquiere relevancia epocal ese individuo humano que precede, prefigura y anticipa la centralidad del Hecho cristológico. Éste coloca en la historia la pretensión personal de ser el cumplimiento divino de la espera de plenitud humana, prometida a la naturaleza misma del yo e históricamente revelada y definida en su contenido personal por ese Hecho. Abraham[11] es ese particular, en sí mismo insignificante, que es convocado a una misión propedéutica, a esa promesa de significación universal, con miras al advenimiento de la plenitud de los tiempos. Ninguna de las grandes filosofías de la historia puede ya omitirlo. A partir de Abraham comienza a evidenciarse en qué consiste la nueva *pólis* y a explicitarse, con claridad pedagógica, el contenido determinado de la promesa que desde el inicio e indeterminadamente urge como espera en el corazón del yo y a la que éste, adueñándose, pretende determinarla por sí mismo. La educación de la autoconciencia del yo es un largo camino en el que la fidelidad divina no se ahorra ninguna de las peripecias y claudicaciones humanas, para colocar esa educación a la altura de la amplitud y profundidad de la dramática lucha en el hombre y entre los hombres. El individuo Abraham, diluido en lo colectivo, en la hegemonía de la etnia, adaptado a su terruño doméstico, es reclamado a levar las anclas para constituir una nación más grande y transétnica, porque en él *serán bendecidas todas las naciones de la tierra*. De ahí la extrema puesta a prueba de la medida de su confianza, razonable, arriesgada y probada en Quien lo llama. Este designio "político" universal de un individuo, que vive de la fe en un Otro que le es maestro, contrasta metodológicamente con los tres grandes imperios florecientes (grecosicionio, egipcio y asirio, Europa, África y Asia) que lo rodean. Son ese tipo de "sociedad de los hombres que viven según el hombre";[12] es decir, según la ilusión determinada por la *libido dominandi*. En virtud de una elección que lo asume desde su origen y para su destino en el ser, Abraham accede a la conciencia de ser realmente ese *unicum* que cada hombre, aun desconociéndolo, también lo es. Por una preferencia que lo acompaña y lo hace protagonista de una historia, asumiendo todos sus vínculos humanos concretos, Abraham es introducido por la presencia, la palabra y la iniciativa de Otro en la experiencia de una sociabilidad nueva, de un pueblo definido por la irrenunciabilidad a la exigencia de felicidad. Como dice Hannah Arendt:

---

[11] *Cfr. De civitate Dei*, XVI, caps. 12-36.
[12] *De civitate Dei*, XVI, 17.

> el discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos [...] los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres. Esta apariencia, diferenciada de la mera existencia corporal, se basa en la iniciativa; pero en una iniciativa (el *appetitus beatitudinis*) que ningún ser humano puede detener y seguir siendo humano.[13]

Tanto el nacimiento del yo cuanto el acceso a su autoconciencia implican la presencia y la iniciativa de un Tú que, con palabras puntuales y signos empíricos, provoca al yo a tomar en serio, esto es, con un juicio dentro, su *appetitus beatitudinis*.

Llamado por su nombre por un misterioso Tú que se le presenta con una propuesta poco mística y muy inmediatamente humana, Abraham, tal como luego le sucederá a Agustín, debe responder personalmente y darse a la obra como un yo. Agustín es el genio de la singularidad del yo-corporal abierta a lo universal, de la experiencia existencial del tiempo y de la epopeya de la libertad en su dimensión histórica y política. El yo como inicio e iniciativa, despertado desde el encuentro y el llamado histórico del Ser, que se presenta como un tú inmediato, es extraído (no se extrae por sí mismo) de la inmersión en la etnia y en la *pólis* (por las que se percibe como mera parte del despliegue de la totalidad cósmico-biológica y social). Esto exige una revisión en la interpretación de Agustín, como un caso más de las platónicas filosofías de la subjetividad. La unicidad irrepetible del yo encarnado no es intimista y cerrada, sino condición fundamental de una auténtica vida política que ya no puede ser concebida en la dialéctica todo-partes, sino como convivencia y totalización abierta de totalidades libres y capaces de protagonismo personal e iniciativa asociativa, sin dejarse subsumir por el poder del estado.

> Con respecto a este alguien que es único cabe decir verdaderamente que nunca nadie estuvo allí antes que él. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer [como un yo], si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales.[14]

Pero la trayectoria de la libertad es dramática, porque se decide ante la presencia y la propuesta de Otro, que reivindica al yo hasta el

---

[13] H. Arendt, *op. cit.*, p. 200.

[14] *Ibidem*, p. 202.

punto de cargar con la posibilidad de que la libertad se pierda a sí-misma y se vuelva contra el mismo tú, mediante una autoafirmación que ya implica violencia. La renuncia al propio *arché*, a la autoconciencia del inicio como *unicum*, fragmenta y distrae esa pulsión constitutiva hacia la verdad de sí-mismo, radicada en la intencionalidad del yo como demanda inexorable e insaturable de felicidad que desencadena la acción. El deseo de felicidad, de plenitud ontológica de la existencia, es determinable reflexivamente en su direccionalidad, pero indeterminable en su concreción mediante el solo discurrir de la razón. La impaciencia del deseo tiende a renunciar a la espera activa e inclina a los hombres a "hacerse felices por sí mismos" *(se ipsis beatificari)*, dice Agustín. El mismo nexo con lo infinito, que constituye creacionalmente el *ser originario* de la libertad, está históricamente inclinado por concesión *original* de la libertad tentada a la caída en la trampa de plegar ese nexo sobre sí-mismo, anulando la dirección relacional alterativa de su estructura intencional. Pues la libertad decide, pero lo decidido incide inevitablemente sobre ella, sin por eso anular la estructura originaria del deseo-de-ser, cuyo ímpetu bien conoce Agustín, tanto como el *status naturae lapsae* en cuanto caída en la autoidealización y cierre del yo sobre sí mismo y pérdida del principio de realidad. El intento de *a se ipsis beatificari* se desdobla en forma convergente entre dos formas de autoafirmación ilusoria: por un lado, la fragmentación esclava del deseo de felicidad en un conformarse con la multiplicidad de objetos que se le suministren a la libertad, y por otro, la reunión circular del deseo en la voluntad de poder administrador anonimizante de todo yo, propio de la *libido dominandi*.

La íntima desproporción bipolar entre infinitud y finitud en el yo-encarnado, constituye el *cor inquietum* que, desde el inicio de las *Confessiones*, permanece como signo inextirpable para la *memoria* del *arché* y para la *espera* del *télos*. En el adecuado juicio de la razón, dentro de la experiencia del deseo, se juega la identidad del yo como *ipseidad*. El reconocimiento del yo en cuanto tal y del calibre de su inquietud, se concentra en esta intuición poética, empírica y reflexiva de Agustín: "Nos hiciste para Ti (nuestro único Señor) y nuestro corazón está inquieto hasta que no te encuentre y repose en Ti".[15] Este enunciado contiene una serie de momentos lógico-ontológicos: *1)* La conciencia judicativa de existir

[15] *"Fecisti nos ad te [Domine] et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te". De civitate Dei*, XIV, 28.

desde otro como inicio e iniciativa intencional (*cor fecisti ad*). *2)* La pluralidad del yo como sujeto del discurso respondiente (*nos-nostrum*). *3)* La racionalidad de la referencia a la presencia de un solo último interlocutor adecuado al yo, que constituye su inicio y lo signa intencionalmente (*fecisti nos ad Te*). *4)* El deseo racional como desproporción vivida (*cor inquietum est*), y la contradicción irracional de que, en forma idealista, pretenda proporcionarse a sí mismo por sí mismo (*donec*, el "por tanto" lógicamente concluyente, *requiescat in Te*). *5)* La referencia intencional al Infinito (*ad Te Domine,* no menos) sustenta la libertad de un existente finito, que no está hecho para someterse a cualquier ente homogéneo, sino sólo a una alteridad eminente y excepcional que lo afirme en su destino como un yo, manteniendo la proximidad y la diferencia, esto es, la participación y la analogía. *6)* El dinamismo existencial del yo-corporal se mantiene en su lealtad para con la propia constitución originaria, buscando su identidad como *ipseidad*, es decir, en una alteridad adecuada a los dos términos de su desproporción estructural; sólo corresponde al yo un tú (*donec requiescat in Te)* creador de su existencia como iniciativa y, por tanto, posibilitador de una relación adecuada con el sistema del cosmos y la dramaticidad de la historia. *7)* La dramaticidad como resultante de la imprevisibilidad del camino a la meta cierta y de la imprevisible manifestación del rostro del destino inevitable; el encuentro que posibilita el hallazgo de la *ipseidad* humana es en el nivel asimétrico yo-Tú y desde la propia asimetría interna al yo entre infinitud intencional y finitud fáctica; por ende, es un encuentro que se resuelve y realiza sin agotarse tal como en toda auténtica relación interpersonal. *8)* La positiva dramaticidad no quita la posibilidad de lo trágico porque la libertad está inclinada a establecerse en el equívoco ontológico (como posición fundamental) y no meramente ético (como conducta temporal): "dos amores", que potencialmente fundan dos despliegues de la personalidad y, consecuentemente, "dos ciudades", *civitates duas amores duos.*

Tal es la gravedad originaria de la libertad. Ella comporta una extraterritorialidad respecto al ser, la posibilidad de confirmarlo como raíz de su existir o denegarlo, como si no existiera. Sin embargo, esta alternativa de autodeterminación del deseo no es equivalente ni escapa al juicio crítico de la razón si se considera la centralidad de la categoría de felicidad como horizonte intencional permanente del yo-en-acción, que posibilita y permanece (aunque en modos diversos) en ambos términos de la alternativa de la libertad. Se pregunta Agustín en referencia a su propio contexto cultural:

acerca de la felicidad que los romanos, veneradores de muchos dioses, se olvidaron de honrar, cuando la Felicidad es la única capaz de satisfacer a todos *(felicitas, cum pro omnibus sola sufficeret)*. Pues ¿quién elige algo por otra cosa *(quis optat aliquid propter aliud)*, que no sea para hacerse feliz *(quam ut felix fiat)*? ¿Quién, queriendo recibir algo último y total *(aliquo deo)*, no quiere aceptar sino la felicidad *(nisi felicitatem velit accipere)*, o aquello que piensa que pertenece a la felicidad *(vel quod ad felicitatem existimat pertinere)*?[16]

Sucede que sólo demasiado tarde y por poco tiempo, se les ocurre a los hombres reconocer y honrar la felicidad en sí misma, manteniendo su dirección, que es lo único que une realmente a los hombres. Al estar contentos por algo que todos quieren porque todos están hechos para ella, pero no se parte ni trae división, la divina felicidad *(dea felicitas)* "tiene en su poder estar con quienquiera —si es divina— de modo que[...] es irracional-insensato, pedirle a un ídolo lo que puedes impetrarle a ella misma."[17] Esta genial reflexión de Agustín muestra que el gran problema del mal se origina en una soberbia desafiante más que humana, pero los hombres la aceptan por una irracionalidad propia de incautos y precipitados que no se toman en serio a sí mismos; disgregando su energía, los hombres prefieren dejarse arrastrar por la ilusión de ser felices con algo que es ontológicamente demasiado poco para él. Si al hombre escapa lo que más desea y necesita, la salida no está en buscar un sustituto ilusorio, sino en mantenerse en su exigencia, implorando la manifestación de la bondad donante del Ser que, al hacerlo existir como un yo abierto y deseante, no tiene ninguna razón para fallarle, siendo el mismo *Lógos* origen de lo inteligente y de lo inteligible.

La razón: entre la verdad del deseo y la posibilidad de la violencia

La exigencia de felicidad, por su misma naturaleza pulsional unificante *(ipsa suadente natura)*, reclama a la razón que ilumine su dirección y no se deje arrastrar por la multiplicidad superflua de ídolos *(aliorum deorum superflua multitudine)*.[18] El mismo Rómulo,

---

[16] *De civitate Dei*, IV, 23, 1.

[17] *"Habet in potestate cum quo homine sit-habet autem, si dea est, quae tandem stultia est, quam possis a se ipsa impetrare". De civitate Dei*, IV, 23.4.

[18] *Cfr. ibidem.*

deseando fundar una ciudad feliz *(felicem cupiens condere civitatem)*, se ocupó de muchas otras cosas, menos de ésta y por eso tuvo que asesinar a Remo, para imperar. La razón humana dirigida a la verdad exige "honrar a la única diosa felicidad por sobre todos los demás ídolos *(deam felicitatem super deos caeteros honorare)*".[19] Ahora bien, la libertad y la racionalidad del hombre, históricamente afectadas por la gran presunción a la que todos contribuyen, dejadas solas tienden a separarse y contradecirse, discapacitando al yo para permanecer en la apertura crítica al ser y en la espera atenta del Tú inalcanzable, pero que sintoniza con la felicidad a la que el yo aspira.

> Pues si la felicidad no es diosa, lo que es cierto, sino que es don de Dios *(munus Dei)*, entonces búsquese a ese Dios que pueda darla *(ille Deus quaeratur, qui eam dare possit)*, y déjese a un lado la vana multitud de ídolos, ya que es propio de los insensatos dejar de lado a quien da esos dones, endiosándolos y ofendiendo con obstinación y soberbia a su dador.[20]

La felicidad, como certeza del encuentro con quien es la salvación entera de cada yo y de todo lo bienamado por él, puede ser otorgada por ese dador, ante todo, dándose a sí-mismo y no apenas sus dones. Ello también implica que con la libertad se arriesgue el yo en totalidad,[21] en la dirección señalada por la razón, reconociendo la inescrutable existencia del dador y pidiendo que él se manifieste, con lo cual acepta su designio, siempre más grande que el previsto por el pedido de la razón humana. Pues ésta suele sentirse más cómoda en el tratamiento con los dones antes que con su dador.

En el politeísmo de las apuestas humanas a la felicidad hay algo de verdad. Agustín averigua la razón de ese politeísmo cultural que "se apega como a dioses a los que son consiguientes dones divinos *(inter deos colant ipsa dona divina)*".[22] La condición humana caída *(humana infirmitas)* no anula el corazón del hombre, lo que se evidencia en quienes aún no lo han dejado endurecer en demasía *(quorum cor non nimis orduruit)*. El yo de corazón vivo se da cuenta *(sensit)* de que el carácter divino de la exigencia de felicidad, en medio de los graves y distractivos avatares de la vida, sólo puede ser

---

[19] *Ibidem.*

[20] *Ibidem.*

[21] "Quien te hizo a ti sin ti, no te salvará a ti sin ti", dice genialmente Agustín.

[22] *De civitate Dei,* IV, 24.

correspondida en serio y hasta el final por algún Dios *(aliquo Deo)*. Cada uno tiende a nombrarlo según lo que contingentemente más le interesa para ser feliz. Pero al sustituir lo divino por su dones, ahora endiosados, realmente confiesa la insuficiencia de los dioses inventados por la proyección imaginativa del yo. En realidad, todos los hombres ignoraban el nombre de quien les daría la felicidad *(quia eius nomen a quo daretur felicitas ignorabant)*.[23] Sólo se conoce ese nombre si el Ser se manifiesta puntualmente y se hace accesible a la experiencia, dándose a sí mismo para darse a conocer en sus designios sobre el yo y así hacerse seguible. Porque ante el Hecho presente, lo más racional es que el yo detenga sus variaciones imaginativas conjeturantes y también su escepticismo sobre lo divino. Mantener estas dos actitudes sistemáticamente sería inhumano, porque contradicen y censuran el deseo de la razón.

La malversación de la inexorable exigencia de felicidad se produce cuando el yo se clausura en el solipsismo o se dispersa en la multiplicidad, desesperando alcanzar una plenitud que en principio quisiera manejar. Como advierten los politeístas, la demanda de felicidad se refiere a algo ontológicamente grande (que no puede ser igual a uno mismo, *idem)* y que también ha de tornarse accesible (sin homologarse con la multiplicidad dispersa). La devaluación nominalista del carácter ontológico de las exigencias trascendentales referidas al ser e inmanentes al yo, o la reducción de ellas a los criterios de conocimiento de algún nivel epistemológico particular, despoja al yo de la energía expectante de su comparación, con todo lo que adviene a su presencia. Así deniega su competencia para individualizar e indicar objetivamente lo que conviene a la libertad, como capacidad de felicidad. La infelicidad es consecuencia de esa debilidad querida, de esa desafección por la verdad que, en realidad, es una desafección ante todo por sí mismo (*ipse)*. No puede menos que instalarse en la infelicidad "quien se prende a la felicidad como a una diosa *(tamquam deam felicitatem colit)*, pero deja de lado *(relinquit)* a quien ontológicamente puede dársela, tal como quien prefiere quedarse con su hambre lamiendo un pan pintado, para no pedirle el buen pan a quien verdaderamente lo tiene para dárselo".[24]

La opción fundamental, inherente a la dignidad de la libertad, se juega en esta alternativa totalizante ante la realidad cotidiana: vivir

[23] *Ibidem*, 25.

[24] *De civitate Dei*, IV, 23, 4

pertinazmente, según las medidas que puede imponer la propia subjetividad como si fuese dueña del ser, esto es, existir *(secundum hominem)*, según las propias ideas-medidas y prejuicios-obstáculos, o vivir desde lo que está auténticamente dado, desde la verdad del ser *(secundum veritatem)*. "Pues el hombre está bien hecho, para que no viva ya según sus proyectos, sino según aquél de quien está hecho".[25] La *ipseidad* humana se juega, entonces, en la alternativa del deseo entre el horizonte de la verdad *(secundum veritatem)*, y el horizonte de la ilusión o de la mentira *(secundum mendacium)*. En este caso, se intenta desviar y sustituir el dinamismo nativo del hombre mediante un elaborado y caprichoso artificio que lo repliegue sobre sí, según una propia imagen arbitraria entre otras tantas equivalentes (*secundum hominem*). Pero incluso así, dividiéndose uno del otro según la propia concepción imaginativa, no puede el yo eliminar su ontología originaria de la que no es el autor y que, por eso, no es en sí misma mentirosa, aunque pueda ser vivida para la mentira: *non quia homo ipse mendacium est, cum sit eius auctor et creator Deus [sed quia] secundum mendacium vivit*.[26] La violencia para consigo mismo y entre los hombres anida en esta incorrecta abstracción o vaciamiento inflacionario de sí mismo —*superbiam*— que, desechando el dato existencial o don originario del propio ser-dado, en vez de empuñar el arte existencial, de hacerlo crecer afirmativamente en relación con el ideal, al ser, se afirma a sí mismo en contraposición a él. A esta posibilidad de vivir la propia humanidad Agustín la denomina también vivir según la carne *(secundum carnem)*, que nada tiene que ver con el quedarse sólo con la parte material del hombre, ya que, en este caso, por carne se entiende la totalidad del hombre *(a carne intelligitur homo)*.[27] Vivir según la carne es una toma de posición espiritual.

Más radicalmente aún, ¿en qué consiste esa soberbia mendaz de vivir según la carne y en qué sentido ella se comporta como la raíz, no sólo de la división, sino ahora de la violencia en el hombre y entre los hombres? ¿Hay alguna subterránea alianza entre la violencia que surge de la voluntad de autoafirmación y la experiencia de la cercanía de la nada? Para esclarecer el sentido de estas preguntas, vale la pena comentar este grandioso texto de Agustín:

---

[25] *"Factus est rectus, ut non secundum seipsum viveret, sed secundum eum a quo factus est, viveret". De civitate Dei*, XIV, 4, 1

[26] *Cfr. ibidem.*

[27] *De civitate Dei,* XIV, 4, 2.

> En su defección ya establecida en vicio [al quedar estropeado el yo en su libertad, o sea, afectado por el pecado original, donde el gran Mentiroso aprovechó el hecho de que el yo es intencionalmente grande, pero fue sacado de la nada], aunque firmemente puesto en el existir en cuanto hecho por Dios *(sed vitio depravari, nisi ex nihilo facta, natura non posset, quia a Deo facta est)*, el hombre no se redujo a mera nada-vanidad [a pasión inútil] *(nec sic deficit homo, ut omnino nihil esset)*, sino que, plegado hacia sí mismo *(inclinatus ad se ipsum)*, llegó a ser menos de lo que era *(minus esset, quam erat)*, cuando estaba conscientemente vinculado a Quien plenamente existe *(cum ei qui summe est inhaerebat)*. [Por tanto,] existir plegado en sí mismo, o sea, autocomplacerse [recusar el principio alterativo del placer] *(esse in semetipso, hoc est sibi placere)*, ya no significa ser nada sino estar aproximándose a la nada *(non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare)*.[28]

El vivir según la mentira lleva a que cada uno crea tener y quiera imponer "su verdad", porque ya ha sido descartada la posibilidad de referencia a ella, desde esa fuente común radicada en la exterioridad, en cuanto lleva en sí misma la estructura de disponibilidad a la manifestación, y desde esa estructura trascendental común a todo yo, radicada en la intencionalidad extrovertida de la interioridad.

Esta opción gnoseológica es arbitraria porque se anula a sí misma y por eso representa la forma básica de la inmoralidad, que siempre se aloja en el conocimiento. "Vivir según la carne" es, precisamente, la clausura monádica del yo y de su sociabilidad consecuente, en el intento temeroso y temerario de adueñarse del ser, de eliminar lo imprevisto, estableciendo la sospecha y el resentimiento respecto al surgimiento consistente de la alteridad de lo real. Pues ésta es preconcebida como hostil al proyecto de autoafirmación de la mismidad. La opción de "vivir según la carne" maltrata lo real porque lo conoce reductivamente, partiendo del presupuesto de que el ser-dado al yo encarnado y a la realidad fuera de sí, es-nada desde el punto de vista del significado esencial de su positividad existencial. Esta toma de posición se traduce en la violencia de la utopía —lo contrario del ideal que guía desde dentro *(eduxit)* el arte del desarrollo de lo real— como presunción forzada y generalizada a todas las demás relaciones fácticas, de hacer *tabula rasa* con la inteligibilidad que vive en lo dado, para hacerse a sí mismo sin otra dirección que

[28] *De civitate Dei*, XIV, 13, 1.

la puesta por la subjetividad hiperbólica, para ser luego por ella misma depuesta como subjetividad denigrada. Esta construcción desde el vacío ontológico realiza la dinámica de la "mala infinitud" propia del nihilismo, ejercida sobre toda presencia reducida a mera facticidad. Sobre esta lógica no se pueden construir relaciones verdaderas, leales, estables. Esta parodia de la *ipseidad* como autoafirmación comporta, según Agustín, la más trágica de las desobediencias: la deslealtad para consigo mismo como autocontradicción existencial. En efecto,"¿qué miseria hay más propia del hombre que la desobediencia de sí contra sí mismo *(nisi adversus eum ipsum inobedientia eius ipsius)*, de modo tal que, por no haber querido lo que pudo, quiere ahora lo que no puede *(noluit quod potuit, quod non potest velit)*?"[29]

De ambos términos de esta alternativa del deseo, de estos dos amores, también surgen dos ciudades y dos formas de considerar a Dios en la existencia terrena. "Encontramos, pues, en la misma ciudad terrena dos formas *(invenimus ergo in terrena civitate duas formas)*. Una que se indica con esfuerzo sólo a sí misma autoafirmando su propia presencia *(unam, suam praesentiam demonstrantem)*"[30] [y rinde culto a sus dioses] "para conseguir victorias y gozar así de una paz terrena, no por amor al destino del prójimo *(charitate consulendi)*, sino por voluntad de dominio *(dominandi cupiditate)*". La otra forma de vida política nace como amistad comunional [i.e., de comunión] por gracia de Otro/otro excepcional y único y vive todo bajo el régimen del signo que remite a Él/él, de modo que todo lo que construye es para la gloria del Otro/otro que, a su vez, se gloría en lo que genera y hace nacer y vivir."Los buenos usan del mundo para gozar de Dios *(utuntur mundo, ut fruantur Deo)*; y los malos, al contrario, para gozar del dominio del mundo quieren usar de Dios *(ut fruantur mundo, uti volunt Deo)*."[30] Si es que todavía Lo reconocen, aunque en realidad ya no les interesa para vivir bien.

---

[29] *De civitate Dei*, XIV, 15, 2.

[30] *De civitate Dei*, IV, 23.

[31] *De civitate Dei*, XV, 7, 1.

BERGSON Y EL DIAGNÓSTICO SOBRE LA CONDICIÓN MODERNA

José Ezcurdia*

En el texto se revisan algunos de los puntales de primer orden a partir de los cuales Bergson elabora su diagnóstico sobre la cultura moderna. El análisis de las leyes de la dicotomía y del doble frenesí; el estudio de la raigambre histórica del cristianismo, del Medioevo y de la Modernidad; el análisis de las relaciones entre la mística y la mecánica; las nociones de sociedad cerrada y sociedad abierta; de religión estática y religión dinámica; todo ello se abordará para patentizar la perspectiva desde la cual Bergson encara la propia cultura moderna, resalta algunas de sus tensiones interiores y subraya que ella se encuentra frente al reto de afirmar su forma como un amor en el que el hombre encontraría la plenificación de su naturaleza, con lo cual evitaría permanecer en una forma meramente repetitiva, pues ello no sería más que una esclavitud articulada en una inteligencia al servicio de los instintos evolutivo-adaptativos más primarios.

En el último párrafo de *Las dos fuentes de la moral y la religión*,[1] Bergson realiza un diagnóstico sobre la condición de la cultura moderna, en el que convergen y cobran su sentido más elevado los grandes temas de su filosofía. El proceso evolutivo como estructura del despliegue de lo real; el análisis de la génesis de la inteligencia como función constructiva y la revisión de su papel en la cultura moderna; el ejer-

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

[1] En este artículo utilizaremos la edición de las obras completas de Bergson para la conmemoración del centenario de su nacimiento: Bergson Henri, *Oeuvres*, Paris, PUF, 1991. En lo sucesivo, al final de cada cita de Bergson, aparecerá una abreviatura *(DF)* del texto fundamental, *Les deux sources de la morale et de la religión,* que sostiene las presentes reflexiones, con la notación necesaria para su completa ubicación: *DF*, 4, 23, por ejemplo. Las notas al pie provendrán de textos de autores de reconocida importancia que brindan luz sobre aspectos capitales del pensamiento bergsoniano.

cicio de la libertad; la distinción entre la inteligencia y la intuición; la intuición misma en tanto amor como caridad; la deificación de lo humano y la vida en el amor al otro; la sociedad abierta y la justicia absoluta son algunos de los temas que aparecen como trazos del paisaje teórico de la filosofía bergsoniana y que encuentran su punto de fuga en un análisis histórico-ontológico al apoyarse en las leyes de la dicotomía y del doble frenesí, y permiten al mismo Bergson evaluar el estado de la condición moderna en relación a la plena actualización de su esencia. Para Bergson, la cultura moderna, tras desenvolver en la creación del mundo técnico-industrial la inteligencia que conoció su emergencia en la cultura griega, y al heredar de la Edad Media la experiencia judeocristiana del amor como caridad, se ve enfrentada al reto de hacer de la inteligencia misma y el mundo técnico, al que ésta da lugar, un medio para propagar la propia caridad, con lo cual logra construir una sociedad con paz y justicia, en la que el hombre mismo exprese su naturaleza profunda, que consiste justo en su capacidad de amar.

Según Bergson, el cristianismo constituye la corriente ontológico-cultural que simultáneamente retoma, prosigue y transforma el ímpetu y el empuje místico de los profetas de Israel, que cultiva e intensifica también la inteligencia que vio la luz en la antigua Grecia. Así, a la vez que cuenta con el impulso creador de una intuición mística que se determina como caridad, el cristianismo se sirve de una inteligencia que en la Modernidad florece por completo en la sociedad técnico-industrial, de modo que brinda al hombre las condiciones adaptativo-espirituales para no estar vuelto a la mera adaptación a su medio, sino para estar en posibilidad de propagar justamente el amor en el que afirma cabalmente su esencia.

Bergson señala que así como los filósofos griegos tuvieron el genio para dar lugar a una cultura determinada como un *mixto* entre mera superstición e inteligencia, los profetas judíos pudieron crear un mixto entre una *religión estática* fundada en la propia superstición y una *religión dinámica*, en la que la intuición por la que el sujeto contacta con su principio vital apareció como pilar fundamental. Los profetas de Israel fueron místicos capaces de elevar los símbolos de la religión estática a expresión de una religión dinámica, en la que el vínculo del hombre con la vida patentizó la naturaleza profunda de ésta como una caridad que se manifiesta en la construcción de una *sociedad abierta* cuyo rasgo principal es la *justicia absoluta*, entendida como la paz con justicia. La justicia absoluta tuvo su emergencia en el pueblo judío, pues, según Bergson, éste presentó el esfuerzo

creativo para superar la inercia moral propia de la *sociedad cerrada* en tanto sociedad jerárquica y guerrera, y para con ello determinarse justamente a partir de la forma activa del amor como caridad. Amor como caridad y justicia absoluta son manifestaciones de una intuición mística que se actualizó en los profetas para hacer del pueblo de Israel una sociedad que se abre.

Según Bergson, la vida, en tanto progreso creativo, conoció su determinación como caridad en los profetas de Israel que fueron capaces de superar la *detención evolutiva* que supone la superstición y su articulación en la religión estática.

> ¿Cómo ha emergido la justicia de la vida social, en el seno de la cual era algo vagamente interior, para alzarse sobre ella, más alta que todas las demás cosas, categórica y trascendente? Recordemos el tono y el acento de los profetas de Israel. Es su propia voz lo que escuchamos cuando se comete y se admite una gran injusticia. Desde el fondo de los siglos elevan su protesta. Ciertamente, la justicia se ha ampliado singularmente desde su época. La que ellos predicaban concernía ante todo a Israel; su indignación contra la injusticia era la cólera misma de Yahvé contra su pueblo desobediente o contra los enemigos de este pueblo elegido. Si uno de estos profetas, como Isaías, pudo pensar en una justicia universal, es porque Israel, distinguido por Dios de los demás pueblos, vinculado a Dios por un contrato, se elevaba tan por encima del resto de la humanidad, que tarde o temprano sería tomado como modelo. En cualquier caso, los profetas han dado a la justicia el carácter fuertemente imperativo que ha conservado e impreso desde entonces a una materia que ha ido aumentando indefinidamente.[2]

Para Bergson, el pueblo de Israel es el ámbito en el que la vida, al atravesar y superar el espectro mental de la superstición, alcanza su manifestación en tanto amor como caridad, creando una religión dinámica que, aunque se expresa en los símbolos de la propia superstición, impulsa la apertura de la sociedad cerrada. El pueblo de Israel contó, según nuestro autor, no sólo con el impulso necesario en el común de los hombres, sino con el llamado de los místicos o profetas, de tal modo que pudo hacer de su religión la expresión de un esfuerzo por dar lugar a la justicia absoluta.

---

[2] *DF*, 1039, 76.

El pueblo judío se articuló en un mixto entre religión estática y religión dinámica, gracias al esfuerzo de los profetas que se vincularon con su propio principio vital, lo prolongaron y difundieron, actualizando su forma como amor.

Bergson añade que la intuición de la justicia absoluta, nota fundamental constitutiva del judaísmo, se vio intensificada y ampliada por un cristianismo que la hizo viable no sólo para el propio pueblo de Israel, sino para la humanidad en su conjunto.[3] El pueblo de Israel experimentó una intuición lo suficientemente profunda y concentrada como para dar lugar a la caridad, la cual el mismo cristianismo ampliaría y difundiría indefinidamente mediante los místicos, e inundaría con ella no sólo al pueblo judío, sino a la totalidad de los hombres. Nuestro autor apunta que el cristianismo es la prolongación y la intensificación del judaísmo, pues propaga la forma de una creciente humanidad amorosa que hace contacto con la vida que es fundamento, para llevarla a su completa afirmación.

> El progreso que fue decisivo para la materia de la justicia, como la obra de los profetas lo fue para la forma, consistió en la sustitución por una república universal, que comprendía a todos los hombres, de aquella otra que se detenía en las fronteras de la ciudad, y que dentro de la misma ciudad se limitaba a los hombres libres. Todo lo demás vino de allí, pues si la puerta ha permanecido abierta a nuevas creaciones y probablemente siempre lo estará, fue necesario que un día se abriese. No nos parece dudoso que este segundo progreso, el paso de lo cerrado a lo abierto, se ha debido al cristianismo, así como el primero se debió a los profetas judíos.
>
> Digamos simplemente que, si los grandes místicos son como los hemos descrito, entonces resultan ser imitadores y

[3] *Cfr.* Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles,* Paris, Vrin, 1999, p. 113. "Con razón o sin ella, Bergson constata en los profetas de Israel una cierta deficiencia de la acción. Éstos no son místicos, son grandes activos, intérpretes de un Dios nacional movidos por la pasión de la justicia, no apóstoles de una caridad en la que el dinamismo pueda animar una religión universal. Eficaz y bienhechora, su acción no goza de una intuición que la haga participar en el Amor creador." La traducción es mía.

Asimismo, *cfr.* Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 187. "La relación de la moral estática y la moral dinámica es la misma que aquélla de lo cerrado a lo abierto, de la presión a la atracción o la aspiración; para convertirse a lo dinámico, es decir, al movimiento, hay una mutación que hay que atreverse a recorrer. Esta mutación, esta obertura y movilización del alma es llevada a cabo, según Bergson, gracias a los profetas primero, al cristianismo después."

> continuadores originales, aunque incompletos, de lo que fue de una manera completa el Cristo de los Evangelios.
>
> Él mismo puede ser considerado como el continuador de los profetas de Israel. Indudablemente, el cristianismo ha sido una transformación profunda del judaísmo. Se ha dicho en muchas ocasiones: una religión que poseía aún un carácter esencialmente nacional fue sustituida por una religión susceptible de convertirse en universal.[4]

El cristianismo acoge y completa el impulso dado por el judaísmo, pues hace de la religión dinámica el principio no sólo para movilizar y vitalizar al pueblo de Israel, sino a cualquier sociedad articulada en lo que denomina *el todo de la obligación*, que se constituye como el hábito de tomar ciegas costumbres de mando u obediencia, y en que se articula la sociedad misma como sociedad cerrada. Según Bergson, la persona de Cristo representa el impulso de la vida que ha vencido la resistencia representativa de toda moral pasiva, ha afirmado su forma como poder creativo, y se ha derramado sobre el conjunto de la humanidad en un amor como caridad que la llama hacia la construcción de la sociedad abierta.

Para Bergson, Cristo da lugar a un amor como caridad y a una justicia absoluta en la que la vida se gana como *divinidad*, pues gracias a él ésta hace de su *procesión* en los hombres una *conversión* por la que dan cabal cumplimiento al carácter *creativo* que ella misma supone. La vida se manifiesta en un cristianismo traducido en la construcción de una humanidad que despliega y actualiza la forma amorosa de la propia vida. El cristianismo representa la forma de una *Natura naturada* que vuelve a la *Natura naturante*, expresando y satisfaciendo la forma de ésta precisamente en tanto un amor que es autoconciencia gozosa. Para Bergson, Cristo lleva a cabo la divinización de la vida y del hombre, pues establece un vínculo del hombre con la vida y una actualización de la vida en el hombre que, aunque de modo paulatino y procesual, señala la mutua promoción de éstos como un amor *autopoiético* y sobreabundante. Cristo vence la resistencia que presenta la materia al poder creativo de la vida y empuja a los hombres a crearse a sí mismos a partir del efectivo despliegue de un amor y una justicia absoluta, que resultan justo el principio de su divinización.[5]

---

[4] *DF*, 1039, 77 y 1178, 254.

[5] *Cfr.* Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 118: "'Decimos simplemente, concluye Bergson, que, si los grandes místicos son tal como los hemos descrito, ellos resultan ser imitadores

El cristianismo como continuación, intensificación y transformación del judaísmo revela el efectivo paso de la sociedad cerrada a la sociedad que se abre, de la religión estática a la religión dinámica, gracias al cual la humanidad se determina como un mixto entre ciego cumplimiento de la obligación moral y amor como caridad, y puede aspirar a dar una completa intensificación a su principio constitutivo —la vida misma—, para ganar junto con ella su plenificación.[6]

Como ya hemos anticipado, el cristianismo no sólo asimiló la tradición místico-ontológica proveniente del judaísmo, sino que cultivó también el impulso racional dado por la intuición del genio griego. De este modo, la filosofía misma fue acogida por una intuición que encontró su forma no en la *manía* o en el *Eros* de la mística helénica, sino en el *ágape* o amor como caridad del propio cristianismo. El cristianismo toma la inteligencia que los griegos habían logrado despertar y la subsume dentro de las exigencias morales que plantea una intuición mística que se determina como caridad.

---

y continuadores originales, pero incompletos, del que fue completamente el Cristo de los Evangelios'. Es la filosofía quien reencuentra a Cristo y no lo puede reencontrar más que al interior de su filosofía. Esta filosofía ha convocado a los místicos cristianos; ha tratado sus testimonios según el método comparativo, les ha analizado e interpretado según la luz de la visión bergsoniana del mundo: si es verdaderamente su verdad metafísica la que fue así puesta al día, ésta descubre aquella experiencia que a todos ha inspirado. 'El Cristo de los Evangelios' es filosóficamente el Absoluto místico, y para reconocerlo como tal, no es necesario ningún acto de fe: es suficiente ser bergsoniano, reconocerlo no implica la adhesión a ninguna religión constituida."

[6] Para nuestro autor, el misticismo alcanzado por Cristo es la cabal satisfacción de la vida como amor y del hombre como divinidad, pues en tal misticismo el hombre mismo, sin perder su individualidad, hace de su alegría y la afirmación de su vida, la afirmación de una vida que actualiza su forma en tanto un amor que es conciencia libre y creativa. Según Bergson, el amor como caridad en el que se expresa la mística cristiana es el amor de Dios por su creación, es un amor que moviliza a los hombres hacia su divinización y los hace prolongar, a partir de un esfuerzo de voluntad, el amor divino en el que Dios se aprehende a sí mismo y se constituye como tal: "Un alma capaz y digna de este esfuerzo ni siquiera se preguntaría si el principio con el que ahora está en contacto es la causa trascendente de todas las cosas o si sólo es su delegación en la Tierra. Le sería suficiente sentir que se deja penetrar por un ser que, sin absorber su personalidad, puede inmensamente más que ella, como el hierro es penetrado por el fuego, que le enrojece. Su apego a la vida sería en adelante su inseparabilidad de su principio, sería alegría en la alegría, amor en lo que sólo es amor. Se entregaría a la sociedad por añadidura, pero a una sociedad que sería entonces la humanidad entera, amada con el amor de lo que constituye su principio." *DF*, 1155, 224.

El carácter universal de la justicia absoluta propagado por el cristianismo se manifiesta en una inteligencia que se desprende de la ciega obligación moral, y aparece como vehículo de la iniciativa y la libertad individual que implica una voluntad expresada bajo la forma de un amor participativo.

Bergson hace patentes estos planteamientos al señalar que fue Cristo quien se sobrepuso a Sócrates para dar a la actualización de la inteligencia en la cultura de Occidente su sello característico.

> Los mitos y el estado del alma socrática, con relación al cual éstos son lo que el programa explicativo es a la sinfonía, se han conservado al lado de la dialéctica platónica. Recorren subterráneamente la metafísica griega y reaparecen con el neoplatonismo alejandrino, quizá con Amonio y, en cualquier caso, con Plotino, que se declara continuador de Sócrates. Han proporcionado al alma socrática un cuerpo de doctrina comparable al que anima al espíritu evangélico. Las dos metafísicas, a pesar de su semejanza o quizá a causa de ella, libraron batalla antes de que una absorbiera lo mejor que había en la otra: durante un tiempo, el mundo pudo preguntarse si iba a ser cristiano o neoplatónico; era Sócrates quien se enfrentaba a Jesús.[7]

El cristianismo, según Bergson, hace parte de su movimiento creativo no sólo la intuición mística del judaísmo, sino el fruto de la razón, producto de la visión supraintelectual griega. El cristianismo prevalece sobre la mística griego-neoplatónica, pero hace suya la dialéctica que ésta pudo generar, convirtiéndola en un momento de despliegue creativo que ve en el amor como caridad su principio fundamental. La mística cristiana toma el impulso místico-racional que conoce su forma en el pueblo griego y lo reimpulsa según la dirección que presenta el ímpetu activo propio de la caridad. Así, el ideal de la contemplación que expresa la inteligencia griega y neoplatónica se transmuta en una inteligencia que manifiesta y promueve el cumplimiento de una ética de la acción, la cual ve el principio de su satisfacción no en la renuncia, la indiferencia y la mera conservación individual, sino en la promoción de la justicia absoluta, fundada en el vínculo amoroso y activo de los hombres entre sí.

El cristianismo funde la intuición de la justicia del judaísmo y la

[7] *DF*, 1028, 61.

inteligencia griega en un impulso simple por el que la humanidad se levanta y de ser una sociedad cerrada, articulada en el cumplimiento de la ciega obligación moral y la religión estática, crece, progresa y se abre, con lo cual se determina como un doble mixto entre supersitición e inteligencia, y entre una religión estática y una religión dinámica articulada en el principio activo de la propia caridad. Bergson realza estos planteamientos al subrayar la conclusión del análisis que realiza sobre la forma de diversas culturas y tradiciones religiosas diferentes al cristianismo: el propio cristianismo representa la efectiva actualización de la vida como un amor activo que coloca la inteligencia a su servicio, puesto que en los demás pueblos y tradiciones la vida misma siempre se ha quedado estancada girando en círculos, ya sea en una inteligencia precariamente desplegada, ya sea en una intuición que, como en el propio pueblo griego, ha desembocado en la mera contemplación.

Para Bergson, el cristianismo es la línea ontológico-cultural que resulta la vía adecuada por la cual la vida actualiza su forma a fondo. Las demás tradiciones culturales y religiosas constituyen sólo sendas más o menos desafortunadas que en algunos casos han podido dar lugar a una mística meramente contemplativa o a una incipiente función racional, pero que en ninguno han desembocado de manera precisa en una intuición lo suficientemente intensa para propagarse y difundirse bajo la forma del amor como caridad. Bergson esboza algunas breves reflexiones sobre la forma de la cultura en pueblos como el indio o el chino en los que la iniciativa humana se vio siempre avasallada por la naturaleza, y hace algunos comentarios referentes a las tradiciones del brahamanismo, el budismo y el jainismo, para señalar que difieren entre sí sólo en cuanto al grado de una intelectualidad que gira en torno de una intuición determinada únicamente como contemplación y no como una acción capaz de reflejar la esencia activa y amorosa de la vida.

Bergson refiere algunas afirmaciones relativas al budismo que ilustran estos planteamientos. El budismo, según el autor, como todas las grandes tradiciones místicas diferentes al cristianismo, es un misticismo incompleto, pues se despliega no como una acción creativa y amorosa, sino como una contemplación teñida de indiferencia y resignación, que expresa la forma de un impulso vital que no se actualiza completamente.

> Hasta entonces, se había comprobado que la vida era sufrimiento. Buda retrocedió hasta la causa misma del sufrimiento y la

> descubrió en el deseo en general, en la sed de vivir. Así fue posible trazar el camino de la liberación con una precisión mayor. Brahamanismo, budismo e incluso el jainismo han predicado, pues, con una fuerza creciente, la extinción del deseo de vivir, y esta predicación se presenta al principio como una llamada a la inteligencia, no distinguiéndose las tres doctrinas entre sí mas que por su grado, mayor o menor, de intelectualidad [...].
>
> Pero comprendemos por qué el budismo no es un misticismo completo, que sería, acción, creación y amor.
>
> No es, ciertamente, que el budismo haya ignorado la caridad; al contrario, la ha recomendado en términos de una elevación extrema. Al precepto añadió el ejemplo, pero careció de calor. Como ha dicho muy acertadamente un historiador de las religiones, ha ignorado "la entrega total y misteriosa de sí mismo". Añadamos —y esto es quizá lo mismo— que no ha creído en la eficacia de la acción humana. No tuvo confianza en ella. Sólo esta confianza puede convertirse en poder y levantar montañas. Un misticismo completo hubiera llegado hasta ahí.[8]

Según Bergson, el budismo, al igual que cualquier otra tradición mística diferente al cristianismo (como el propio neoplatonismo), ha encontrado como techo de su manifestación una ética de la contemplación que limita la cabal afirmación de la naturaleza creativa del sujeto. Sostiene que el proceso de la evolución sólo en el cristianismo prosigue su forma en tanto actualización de la vida como poder creativo, pues éste se articula en un amor como caridad, afirmado indefinidamente a partir de la propagación de la justicia absoluta y rompe con la detención y la resistencia que supone la sociedad cerrada. La actualización y la difusión de la justicia absoluta es propiamente cristiana y en ello radica su completa diferencia de naturaleza respecto de otras tradiciones religiosas. Bergson da relieve a la forma activa del cristianismo al señalar que ninguna otra tradición religiosa ha presentado el empuje creativo para hacer de la caridad su fundamento.[9]

---

[8] *DF*, 1165, 237-238.

[9] *Cfr.* Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 379: "Por un lado, [Bergson] ha tomado en serio la acción mística; el místico no está solamente abismado en la oración, sino que obra, al menos por la caridad [...]. Por otro lado, Bergson no ha confundido el *eros* y el *ágape*, y el movimiento de la piedad que conduce al alma transportada por el amor no es un reflejo egoísta del primer motor que mueve en tanto que se le ama".

La vida en el cristianismo encuentra la tensión y la concentración suficientes para expresarse en una intuición y en una inteligencia guiada por la intuición, que dan lugar a la afirmación, al cumplimento y a la prolongación de su forma como amor creador.[10]

Con fundamento en estas concepciones, como ya hemos anticipado, Bergson señala que el cristianismo, justo al recoger e intensificar tanto la mística judía como la inteligencia griega, promueve un proceso que sitúa al hombre frente el horizonte de una plenificación, apoyada en la sociedad industrial. Para Bergson, el cristianismo es el núcleo ontológico y vital, el cual, en su desenvolvimiento a lo

[10] *Cfr.* Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 113: "Con razón o sin ella, Bergson encuentra, al contrario, en el misticismo griego y en el misticismo oriental, un cierto descrédito de la acción: primacía de la contemplación en la filosofía de Plotino, 'evasión de la vida' en la ascesis de los hindúes, he aquí que se detiene la filosofía del impulso vital y, en despecho de su admiración, Bergson no reconoce aquí un 'misticismo completo', sobre todo después de haber encontrado 'los grandes místicos cristianos' y sus 'actividades sobreabundantes' [...]. Al devenir acción, el misticismo completo rompe las resistencias que se deben más o menos directamente a la presencia de la materia: inteligencia que se alcanza a sí misma por fin en la filosofía griega, pesimismo oriental de un pensamiento a quien el mecanicismo no ha aún revelado su poder ilimitado sobre la naturaleza. Es por lo que, con los místicos cristianos todo cambia. [...] Aquí, como en la obra precedente, es una cierta discontinuidad en el curso de la historia que permite percibir una continuidad: todo sucede como si los místicos incompletos fuesen bosquejos de aquel que será completo"; *Cfr.* Marie Cariou, *Bergson et le fait mystique,* Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 116: "Se comprende por ello por qué Bergson no ha llamado 'misticismo completo' más que aquel que se expresa en acciones, y no vea más que un esbozo [de éste] en el misticismo griego y oriental que, según él, se han quedado a 'medio camino'. 'El misticismo completo es acción'. De él no se encontrarán ejemplos más que en el cristianismo porque ahí solamente, la experiencia mística alcanza su plenitud en obras que transforman y promueven la humanidad"; *Cfr.* Lydie Adolphe, *La dialectique des images chez Bergson*, Paris, PUF, 1951, p. 82: "Bergson se encuentra aquí ante el mismo problema que los budistas que tratan de escapar a las 'apariencias' que la humanidad confecciona sin cesar. Pero que mientras Schopenhauer afirmaba que había que cesar de alimentar el 'velo de Maia' que nos encierra en nuestra ilusión individualista, y engullirnos en el Nirvana, para Bergson es exactamente lo contrario, y esto a dos títulos diferentes: [por un lado] el bergsonismo se negaría a sí mismo si, bajo el pretexto de asir la verdad, recomendara la abstención del acto; este velo que se recorre para ver mejor, se reconstruirá con otros principios [el hábito, el yo social y la inteligencia utilitaria]. [...] [Por otro lado], la voluntad no es ese protagonista del egoísmo responsable de toda ilusión, sino al contrario, es en parte debido a que nuestro yo profundo se nos escapa, que no alcanzamos la verdad. Este es el lugar para recordar que la metafísica bergsoniana no es propiamente una metafísica, sino, como lo dice un buen intérprete, 'un alargamiento de la experiencia'."

largo de la Edad Media y la Modernidad, ha dado lugar a una humanidad que al presentar un elevado desarrollo tecnológico y al no estar doblegada por las exigencias de la adaptación, podría, si hace el esfuerzo, desligarse de su manifestación en la sociedad cerrada y afirmarse a partir de un amor como caridad, equivalente a la cabal actualización de su esencia.

El análisis de las leyes de la dicotomía del doble frenesí hace patentes estos planteamientos. Dichas leyes muestran, según Bergson, cómo la vida, cuando se desarrolla en los dominios de la historia y de la psicología, se disocia en tendencias sucesivas y complementarias. Tras actualizar plenamente cada una su forma al reclamar para sí en un movimiento frenético la forma total de la vida que en ellas se expresa, estas tendencias se suman y enriquecen entre sí, de modo que generan la estructura suficiente capaz de sacar a la luz en un movimiento indivisible su forma misma con el mayor rendimiento cualitativo y cuantitativo posible. Las leyes de la dicotomía y del doble frenesí hacen de la vida un péndulo en el que cada oscilación recoge el contenido de la oscilación anterior, para proyectarla sobre un movimiento novedoso que hace completamente actual la forma virtual de la vida misma. El carácter afirmativo característico de la vida implica un despliegue cualitativo, el cual se constituye como tal gracias a la interacción y la fusión en un impulso simple de tendencias sucesivas y heterogéneas que han ganado un alto grado de desarrollo e intensificación.

Las leyes de la dicotomía y del doble frenesí señalan cómo la vida se despliega en las sociedades humanas, a partir de un movimiento circular que se levanta en una espiral generadora de un progreso por el que la propia vida manifiesta su forma como una afirmación impredecible e irrepetible y resuelta como evolución.

> No abusemos de la palabra "ley" en un dominio que es el de la libertad, pero utilicemos este término cómodo cuando nos encontremos ante grandes hechos que presentan una regularidad suficiente, como es nuestro caso: llamaremos *ley de dicotomía* a la que parece provocar la realización, en virtud de su mera disociación, de tendencias que en principio no eran sino vistas diferentes tomadas sobre una tendencia simple. Y proponemos llamar *ley del doble frenesí* a la exigencia, inmanente a cada una de las dos tendencias, una vez realizada por su separación, de ser perseguida hasta el final —¡como si hubiera un final!—. Digámoslo una vez más: es difícil no preguntarse si no hubiese sido mejor que la tendencia simple hubiera crecido sin desdo-

> blarse, mantenida en su justa medida por la propia coincidencia de la fuerza de impulsión con un poder de detención, que virtualmente no sería entonces otra cosa que una fuerza de impulsión diferente. En ese caso nos habríamos asegurado contra la catástrofe. Sí, pero entonces no se habría obtenido el máximo de creación en calidad y cantidad. Es necesario comprometerse a fondo en una de las dos direcciones para saber lo que dará de sí; cuando no podamos avanzar más, volveremos, con todo lo adquirido, a lanzarnos en la dirección olvidada o abandonada [...]. Así se desarrollará el contenido de la tendencia original, si es que se puede hablar de contenido cuando nadie, ni siquiera la propia tendencia convertida en consciente, sería capaz de decir lo que saldrá de ella. Ella da el esfuerzo, y el resultado es una sorpresa.[11]

Las leyes de la dicotomía y del doble frenesí hacen patente cómo la vida, al manifestarse no en el terreno general de la evolución en el que las especies se disocian para jamás volver a fundirse, sino en el de la psicología y la historia, se despliega en un movimiento articulado en tendencias sucesivas, frenéticas y antagónicas que se subsumen entre sí, de modo que producen un progreso cualitativo y una optimización por los cuales la propia vida actualiza su naturaleza creativa. En el dominio de la psicología y la historia la vida se disocia en impulsos complementarios que buscan afirmarse indefinidamente, de manera que cada uno cae en un frenesí, sólo detenido ante la amenaza de un exterminio provocado por una exigencia adaptativa no resuelta o ante la emergencia de la tendencia complementaria que la absorbe y la reorienta según su propia dinámica peculiar.

El proceso histórico en el que la vida se articula muestra lo que podríamos llamar una dialéctica orgánica, en la cual las síntesis producto de la subsunción de sus dicotomías resulta el principio de su actualización.[12]

---

[11] *DF*, 1227, 316-317. Las cursivas son del original.

[12] *Cfr.* Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, Paris, PUF, 1991, p. 96: "Nosotros somos en la historia bajo el régimen de la alternancia. Ahora una, ahora la otra de las tendencias en el individuo mismo o en la propia sociedad: 'el progreso se hace por una oscilación entre dos contrarios' (1126/315). Esta oscilación no obedece a ninguna ley predeterminada, y la aventura humana es una creación imprevisible 'puesto que la acción en marcha crea su propia ruta, crea de manera importante las condiciones en las que ella se completará' (1227/315). Los únicos hechos constatables son: la dicotomía de tendencias, y el impulso de éstas que las arrastra a ir hasta el final; las únicas leyes de la historia serán pues, *la ley de la dicotomía* y *la ley del doble frenesí*." Las cursivas son del original.

En este sentido, las leyes de la dicotomía y del doble frenesí aparecen como la estructura interior de la manifestación de la vida en un cristianismo que, en los procesos históricos de la Edad Media y la Modernidad, impulsa el cumplimiento de su forma activa y sitúa al hombre frente el umbral de la satisfacción de su forma amorosa.

Según Bergson, al generar una sociedad que se constituye fundamentalmente como un mixto entre religión estática y religión dinámica, el cristianismo en la Edad Media muestra un primer despliegue de una intuición que es amor como caridad y, sin embargo, al prolongarse en la Edad Moderna, sacrifica el predominio de la caridad misma, por el despliegue de una inteligencia que gana su capacidad constructiva en el progreso tecnológico. La cabal actualización de la función constructiva de la inteligencia en la Modernidad es resultado de un cristianismo que, tras haber agotado la forma de la caridad en un frenesí durante la Edad Media, retoma la inteligencia misma que se convierte en el frenesí predominante condicionante de su manifestación. La inteligencia que madura por completo en la Edad Moderna, aun a expensas de negar la propia caridad que predominó en el Medioevo y de reafirmarse como principio de la sociedad cerrada, como sociedad jerárquica y guerrera, resulta expresión de un cristianismo que aparece como el ámbito en el que la vida misma se actualiza. El frenesí esclavista-hedonista que muestra la sociedad moderna, determinado por la supeditación de los progresos técnicos de la inteligencia a la ciega obligación moral y a las afecciones propias de los instintos de adaptación, es paradójicamente prolongación de una cultura mística-medieval en la que el amor como caridad y los valores que la acompañan ocuparon un lugar fundamental, con lo cual se agotan en su propio movimiento frenético.

El progreso tecnológico característico de la Modernidad es consecuencia de la forma activa de un cristianismo que no sólo da paso a la intuición mística, sino a una inteligencia que brinda al cuerpo una ilimitada afirmación, a costa justamente del eclipsamiento de la propia intuición y su peculiar expresión en la Edad Media.

> Se trataba del afán de comodidad y lujo que parece haberse convertido en la preocupación principal de la humanidad. Viendo cómo se ha desarrollado el espíritu de invención, cómo muchas invenciones son aplicaciones de nuestra ciencia, cómo la ciencia está destinada a desarrollarse indefinidamente, tendríamos la tentación de creer que se dará un progreso indefinido en la

> misma dirección. En efecto, nunca las satisfacciones que aportan las nuevas invenciones a las antiguas necesidades determinan a la humanidad a permanecer ahí. Surgen nuevas necesidades, igualmente imperiosas y cada vez más numerosas. Hemos visto cómo iba acelerándose esta carrera hacia el bienestar, en una pista por la que se precipitan multitudes cada vez más compactas. Hoy es ya una avalancha. Pero ¿acaso no debería este mismo frenesí abrirnos los ojos? ¿No habrá otro frenesí del que éste sea la continuación, y que habría desarrollado en sentido opuesto una actividad de la cual aquél resulta ser el complemento? De hecho, es a partir del siglo quince o dieciséis cuando los hombres parecen aspirar a un enriquecimiento de la vida material. Durante toda la Edad Media había predominado el ideal ascético. No es preciso recordar las exageraciones a que había conducido: ya había habido frenesí.[13]

Las leyes de la dicotomía y del doble frenesí muestran cómo el cristianismo despliega, en un doble ímpetu creativo, la herencia griega y judía que corre por sus venas, puesto que hacen patente cómo la Edad Media es un proceso histórico en el cual el ideal de la caridad juega un papel fundamental, y cómo la Modernidad en la que la propia Edad Media se prolonga, despliega una inteligencia ganada cabalmente como función constructiva, ocupando justamente el lugar de la caridad. Las leyes de la dicotomía y el doble frenesí presentados por la Edad Media y la Modernidad señalan la continuidad interior, pues ambos son resultado de un mismo principio que se actualiza en tendencias sucesivas y aparentemente antagónicas. Bergson apunta que la Edad Media y la Modernidad no resultan procesos históricos opuestos e inconexos, pues se encuentran atravesados por un cristianismo que, a partir de las leyes de la dicotomía y el doble frenesí, hace de ellos tendencias mediante las cuales articula y optimiza su despliegue creativo.

Ahora bien, nuestro autor señala que la inteligencia, una vez desplegada y agotada, podría servir de apoyo constructivo a un nuevo frenesí místico que no se vería retenido por las exigencias de la adaptación.

La emergencia del progreso científico y tecnológico de la Modernidad encuentra su principio en un impulso vital que, bajo la forma de un cristianismo dotado de una completa infraestructura adaptativa, sería capaz de afirmarse a cabalidad a partir de la

---

[13] *DF,* 1228, 317.

propagación del amor como caridad: el péndulo que simboliza el movimiento creativo de la vida regresaría cosechando todo lo sembrado en la oscilación anterior, y aspiraría a expresar una caridad que presentaría una forma novedosa y más intensa, pues se encontraría sostenida por el propio progreso tecnológico al que da lugar la función de la inteligencia. Aunque supeditados a la forma de una inteligencia sujeta a los instintos adaptativos de la guerra y la organización jerárquica de la sociedad, la tecnología y el industrialismo podrían presentar un destino determinado por la vida misma que apunta hacia la construcción de la sociedad abierta fundada en la promoción y la difusión de la paz con justicia.

Bergson expresa estos planteamientos al señalar que la mística llama a la mecánica, pues sólo por medio de ésta, aquélla podría manifestarse en el amor como caridad que constituye el horizonte de su completa afirmación.[14]

> No es menos cierto que la Reforma, el Renacimiento y los primeros síntomas o prodromos del empuje inventivo pertenecen a la misma época. No es imposible que haya habido en ellos tres reacciones, emparentadas entre sí, contra la forma que hasta entonces había adoptado el ideal cristiano. Aun cuando el ideal subsistía, aparecía como un astro que siempre había mostrado la misma cara a la humanidad; se comenzaba a entrever la otra, sin apreciar siempre que se trataba del mismo astro. Es indudable que el misticismo llama al ascetismo y que uno y otro serán siempre patrimonio de un pequeño número de personas. Pero no es menos cierto que el misticismo verdadero, completo y actuante, aspira a difundirse en virtud de la caridad, que es su esencia. ¿Cómo podría propagarse, incluso diluido y atenuado como ha de serlo necesariamente, en una humanidad absorbida por el temor a no tener que comer? El hombre no se alzará por encima de la tierra a no ser que una maquinaria poderosa le proporcione el punto de apoyo. Deberá apoyarse fuertemente sobre la materia para poder separarse de ella. En otros términos, la mística llama a la mecánica.[15]

---

[14] *Cfr.* Ana Escríbar Wicks, "Crisis moral contemporánea. Sus causas. Análisis y diagnóstico, basados en las tesis bergsonianas", en *Revista de Filosofía,* Chile, 1979 (1), pp. 67-99.

[15] *DF*, 1238, 329.

Para Bergson, por medio del despliegue de la función de la inteligencia, la vida trata de darse a sí misma los medios tecnológicos para posibilitar una completa actualización de su forma como un impulso creativo y amoroso que vencería al medio opositor. La Modernidad representa un afán constructivo que, no obstante, niega el despliegue del amor como caridad y favorece en cambio la reafirmación de sociedad cerrada; podría dar a la intuición misma el soporte adaptativo que se traduciría en el marco de su efectiva manifestación.

Según nuestro autor, la construcción del reino de Dios en la tierra ve en el progreso tecnológico de la Modernidad un momento imprescindible de su actualización, pues éste tiene como destino ser la palanca capaz de movilizar al universo, para ponerlo al servicio de una humanidad que no se vería enajenada por las exigencias de la adaptación, sino que se reconocería a sí misma en tanto amor sobreabundante, gozoso y participativo.[16]

Así, Bergson funda su diagnóstico sobre el estado de una humanidad que sostiene en vilo la completa actualización de su forma y la de la vida en ella manifiesta.

Al desplegarse en la sociedad industrial, la humanidad se enfrenta a la encrucijada de hacer de este despliegue o bien el instrumento de una cultura que haría actual la forma del hombre y de la vida que es su principio como amor, o bien el soporte de la completa afirmación de la propia sociedad cerrada y la consiguiente negación de la justicia absoluta.

En una primera instancia, Bergson apunta que la Modernidad ha potenciado y amplificado las estructuras derivadas del todo de la

[16] *Cfr.* Georges Levesque, *Bergson vida y muerte del hombre y de Dios,* Barcelona, Herder, 1975, p. 126: "La materia resiste al hombre que debe arrancarle la vida: esta lucha es la historia de la mecánica. La creación entera resiste a Dios que propone su vida: esta lucha es la historia de la mística. Sin embargo, la mecánica y la mística no están condenadas a contradecirse: hay que pensar incluso que el desarrollo de la mecánica liberará al hombre para integrarse a la mística, le quitará la preocupación por la vida humana para abrirse a la vida divina." Asimismo, *cfr.* Jean-Louis Vieillard-Baron, *op. cit.,* p. 98: "De hecho, el industrialismo ha nacido para Bergson de la misma fuente que el misticismo medieval, es decir del cristianismo. Es solamente en un contexto cristiano, que la idea de inventar por la razón las condiciones capaces de aliviar a la humanidad del fardo del trabajo manual podría nacer. 'La mística llama a la mecánica' (1238/329) es en este sentido que el impulso hacia el amor de Dios está necesariamente acompañado de la necesidad de difundir la caridad a la humanidad entera, y de evitar a todo precio el miedo del hambre y el hundimiento por las tareas materiales."

obligación. El desarrollo tecnológico e industrial de la Modernidad ha hecho de la relación entre el capital, los medios de producción y la fuerza de trabajo, un engranaje económico-social que refuerza tanto la estructura jerárquica de la sociedad, como la negación de todo acto creativo que revele la capacidad de autodeterminación del individuo. La sociedad moderna e industrial ha engendrado un sistema económico —el capitalismo en sus diversas presentaciones— en el que el sostenimiento del ilimitado afán de lujo y poder de una burguesía internacional, promete a la humanidad una estructura social ordenada fundamentalmente por la distinción entre aquellos que mandan, y aquellos que obedecen, llegando en ocasiones a carecer de los medios necesarios siquiera para sostener su propio cuerpo.

La Modernidad se ha encaminado en un afán constructivo que, al estar supeditado a las exigencias adaptativas presentadas por la especie humana, se ha constituido como el principio de una sociedad esclavista-industrial reforzada por una economía al servicio de los caprichos de una clase dominante. Recuérdese que para Bergson la jerarquía brinda a la sociedad una cohesión que le permite afrontar el medio en el que se desenvuelve.

> Pero la verdad es que la ciencia ha dado lo que se le pedía, y que aquí no es ella la que ha tomado la iniciativa, sino que es el espíritu de invención, que no siempre se ha ejercido en beneficio de la humanidad. Ha creado una multitud de nuevas necesidades, pero no se ha preocupado suficientemente de asegurar a la mayoría o a todos, si fuera posible, la satisfacción de las antiguas. Dicho más simplemente: sin descuidar lo necesario, ha pensado demasiado en lo superficial. Se dirá que estos dos términos son difíciles de definir; lo que para unos es un lujo es para otros una necesidad. Sin duda. Y aquí nos sería fácil perdernos en distinciones sutiles; pero hay casos en los que es necesario ver lo esencial: millones de hombres no tienen el alimento suficiente y los hay que mueren de hambre [...]. De una manera general, la industria no se ha preocupado lo suficiente de la mayor o menor importancia de las necesidades que debía satisfacer y se ha inclinado a seguir la moda, fabricando sin otro propósito que vender. [...] Sin discutir los servicios que ha prestado a los hombres desarrollando ampliamente los medios de satisfacer sus necesidades reales, le reprocharemos el haber estimulado en exceso las superficiales, haber impulsado al lujo, haber favorecido las ciudades en detrimento del campo, en fin, haber aumentado la distancia y

> transformado las relaciones entre el patrón y el obrero, entre el capital y el trabajo.[17]

Al haber dado lugar a la completa actualización de la función constructiva de la inteligencia y, sin embargo, al no haber roto con la supeditación de ésta a las exigencias del todo de la obligación, la modernidad ha promovido un progreso tecnológico que se traduce en la base de una economía que acentúa la estructura jerárquica propia de la sociedad cerrada. Esta época en la que se prolonga el cristianismo, a pesar de que promueve la emergencia del poder constructivo de la inteligencia, no deja de generar una radical esclavitud del yo que se manifiesta en su completa sujeción a un orden social jerárquico articulado en la injusta distribución del capital.

Desde la perspectiva de nuestro autor, la construcción de la ciudad divina o del reino de Dios en la tierra se ve negada por la condición de un proletariado y un campesinado que no se han vuelto dueños efectivos de los medios de producción. Bergson añade a estos planteamientos que el despliegue industrial de la Modernidad no sólo se ha caracterizado por afirmar la estructura jerárquica característica de la sociedad cerrada, sino también por contribuir a afianzar el ímpetu de guerra propio de la misma. El progreso tecnológico derivado del ejercicio de la inteligencia tiene como consecuencia una amplificación del instinto de guerra por el cual la sociedad moderna se afirma y se consolida, ya que por tal progreso toma con gran eficacia aquello que requiere de otras sociedades para asegurar su lugar en el proceso adaptativo.

La Modernidad da lugar a una sociedad guerrera, puesto que toda iniciativa individual posible de expresar el amor como caridad cede su lugar al despliegue bélico-constructivo de una inteligencia que se encuentra al servicio de la ciega obligación moral. La sociedad industrial producto del despliegue constructivo de la inteligencia desemboca en un belicismo en el que la tecnología se encuentra al servicio de la dominación y la esclavización de los pueblos y los hombres.

> Aun cuando el instinto guerrero exista por sí mismo, no por ello deja de aferrarse a motivos que son racionales. La historia nos enseña que esos motivos han sido muy variados. Se reducen cada vez más, a medida que las guerras se hacen más terri-

[17] *DF*, 1235, 325-327.

bles. La última guerra, así como las que se adivinan en el porvenir, si es que por desdicha todavía hemos de tener guerras, está ligada al carácter industrial de nuestra civilización [...]. Aunque no se esté amenazado precisamente de morir de hambre, se cree que la vida carece de interés si no se tiene bienestar material, diversión, lujo; se considera insuficiente la industria nacional si se limita a vivir, si no proporciona riqueza; un país se considera incompleto si no tiene buenos puertos, colonias, etc. De todos estos elementos puede surgir la guerra. Pero el esquema que acabamos de trazar señala suficientemente las causas esenciales: crecimiento de población, pérdida de mercados, carencia de combustible y materias primas.[18]

Guerra y esclavitud son manifestaciones de la sociedad moderna que se han visto intensificadas por los progresos tecnológicos derivados del cabal despliegue de la inteligencia como función constructiva. La Modernidad, no obstante que al dar lugar al pleno florecimiento de la inteligencia reduce el espectro mental propio de la superstición, determina a la inteligencia misma como el horizonte donde se afirma la obligación moral y por ello también, las disposiciones jerárquica y guerrera, propias de la sociedad cerrada.

Al opacar la mística medieval, el frenesí constructivo de la inteligencia hace de la Modernidad una cultura en la que la propagación de la justicia absoluta se ve obstruida por una tecnología que ensancha y subraya la diferencia entre quienes mandan y quienes obedecen, entre quienes son dueños del capital y la industria bélica y productiva, y quienes ven enajenada su fuerza de trabajo y negada su propia corporalidad.

Bergson matiza estos planteamientos cuando señala que, a pesar de que la Modernidad misma se ha articulado principalmente en una sociedad cerrada en la que el desarrollo tecnológico no ha modificado la orientación meramente adaptativa de la inteligencia, presenta ciertas notas peculiares que hacen pensar en su virtual y radical transformación. El impulso intuitivo propio del cristianismo no sólo ha generado el desarrollo constructivo de la Modernidad, sino que la ha teñido de una cierta emoción que, aunque, como hemos dicho, no transforma el condicionamiento reflejo del todo de la obligación, podría encaminarla justo hacia la propagación de la caridad. En este sentido, apunta Bergson, la Revolución Francesa y la Declaración de

[18] *DF*, 1220, 307-308.

los Derechos de Hombre aparecen como síntomas de una Modernidad que, a pesar de constituir un frenesí que niega el impulso místico del medioevo, muestra una forma virtual que podría dar lugar a la completa difusión de la paz con justicia. Los motivos republicanos de la igualdad, la fraternidad y la libertad, así como el reconocimiento de los Derechos del Hombre encuentran en la caridad cristiana el acicate de una emergencia que modifica interiormente el despliegue de la inteligencia, estimulándola a garantizar no sólo la mera adaptación, sino la construcción de la sociedad abierta.

Cuando el cristianismo agota su expresión en el medioevo, ha generado una mutación en la sociedad moderna —el establecimiento de la democracia—, gracias a la cual podría alcanzar la completa satisfacción de la naturaleza humana en tanto amor comunicativo y liberador.

> Se comprende, pues, que la humanidad no haya llegado a la democracia hasta muy tarde (ya que las ciudades antiguas, que se basaban en la esclavitud y que se desembarazaron de los mayores y los más agobiantes problemas precisamente en virtud de esa iniquidad fundamental, fueron falsas democracias). Efectivamente, de todas las concepciones políticas, la democracia es la más alejada de la naturaleza, la única que trasciende, al menos en intención, las condiciones de la "sociedad cerrada" [...]. El conjunto de los ciudadanos, es decir, el pueblo, es, pues, soberano. Ésta es la democracia teórica, que proclama la libertad, reclama la igualdad y reconcilia estas dos hermanas enemigas recordándoles que son hermanas y colocando por encima a la fraternidad. Considérese desde este punto de vista el lema republicano y se encontrará que el tercer término suprime la contradicción, tan frecuentemente señalada entre los otros dos, y que la fraternidad es lo esencial; esto permitirá decir que la democracia es de esencia evangélica y que tiene por motor el amor [...]. La declaración americana de independencia (1776), que sirvió de modelo a la Declaración de los Derechos del Hombre (1791), tiene, desde luego, resonancias puritanas: "Consideramos evidente que todos los hombres han sido dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables" [...]. Las objeciones que se han derivado de la vaguedad de la fórmula democrática provienen del hecho de que se ha desconocido su carácter originalmente religioso.[19]

[19] *DF*, 1214, 299-300.

Según Bergson, no obstante que se caracteriza fundamentalmente por el despliegue de una inteligencia que se constituye como función constructiva, la Edad Moderna también acoge la fuerza de una intuición que da lugar a la forma de la democracia. Así, al ser una organización social que aspira a reafirmar la capacidad de autodeterminación del individuo, la democracia moderna es resultado de un impulso vital que bajo la forma del cristianismo podría impulsar a la sociedad misma hacia su completa apertura. La sociedad moderna se articula como un mixto entre justicia absoluta y jerarquía guerrera, puesto que la función de la inteligencia está vuelta a garantizar la adaptación, y, sin embargo, ha sido empujada por el impulso creador, que supone la actualización de la vida en el cristianismo, a construir un orden social que aspira a ver en el hombre un objeto de amor.

En este marco, Bergson enfatiza particularmente que es el hombre y sólo él la causa eficiente de la reconducción del ejercicio de la tecnología, de modo que ésta pueda aparecer como el instrumento de la promoción de la propia justicia absoluta y de la consiguiente construcción de la sociedad abierta. Ninguna organización social o política, ningún desarrollo tecnológico e industrial, si carece del empuje creativo propio de la voluntad y del libre esfuerzo del hombre mismo, puede resultar el soporte de la cabal satisfacción de la forma humana. Es el hombre el único responsable de construir su destino y de llevar a cabo su propia plenificación al hacer una efectiva toma de contacto con su principio vital.

En este sentido, Bergson apunta que no sólo la mística llama a la mecánica, sino que la mecánica requiere de la mística, pues sin ella no podría llevar a cabo la propagación del amor en la que funda su recto ejercicio. Para el autor, la mecánica sin la mística condena la humanidad y su despliegue a lo largo de la Edad Moderna a una enajenación y una esclavitud que crecen y se afirman al propio ritmo, y con la misma fuerza que el propio desarrollo tecnológico.

> Vayamos más lejos. Si nuestros órganos son instrumentos naturales, nuestros instrumentos son, por la misma razón, órganos artificiales. La herramienta del obrero es una prolongación de su brazo; el conjunto de los utensilios y herramientas de la humanidad es, por tanto, una prolongación de su cuerpo. [...] Ahora bien, en este cuerpo desmesuradamente desarrollado, el alma sigue siendo lo que era, demasiado pequeña ahora para llenarlo, demasiado débil para dirigirlo. De ahí el vacío entre uno y otra. De ahí los tremendos problemas sociales, políticos, internacionales, que constituyen

> otras tantas definiciones de este vacío y que, para llenarlo, provocan hoy tantos esfuerzos desordenados e ineficaces: serían necesarias nuevas reservas de energía potencial, pero esta vez, moral. Así, pues, no nos limitemos a decir que la mística llama a la mecánica. Añadamos que el cuerpo crecido espera un suplemento de alma, y que la mecánica exigiría una mística. Los orígenes de esta mecánica son tal vez más místicos de lo que se pudiera creer, y no volverá a encontrar su verdadera dirección, ni prestará servicios proporcionados a su poder, más que si la humanidad, a la que ella ha inclinado más hacia la tierra, llega, gracias a ella, a enderezarse y a mirar al cielo.[20]

Según Bergson, el frenesí moderno-industrial que suscita el completo desarrollo de la función de la inteligencia no es suficiente para llevar a la humanidad a la completa actualización de su esencia, pues la humanidad misma necesita de un impulso místico que le permita liberarse de las exigencias adaptativas que presenta la especie, y hacer de dicho frenesí industrial un instrumento de la propagación de la justicia absoluta y de la generosa promoción de la capacidad de autodeterminación individual. Desde el punto de vista del autor, el cristianismo está a la base del despliegue de la mecánica y, sin embargo, aquél podría valerse de ésta para llevar al hombre hacia la construcción de la sociedad abierta. La mecánica requiere del empuje de la mística, de modo que la humanidad no se vea doblegada por sus propios progresos tecnológicos, sino que los haga un medio de su efectiva afirmación como sociedad abierta.

No obstante que ha desarrollado la función constructiva de la inteligencia, la Modernidad se enfrenta al reto de actualizar la forma virtual del impulso místico que la atraviesa, para dar lugar a una sociedad abierta articulada justamente en el amor como caridad.[21]

Aquí es oportuno señalar que Bergson apunta que la ciencia moderna no únicamente es capaz de brindar las condiciones tecno-

---

[20] *DF*, 1238, 330.

[21] *Cfr.* Sean Watson, "The new Bergsonism: Discipline, subjectivity and freedom", en *Radical Philosophy*, 1988 (92), pp. 6-16; Jean-Louis Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 95: "En efecto, Bergson piensa que la humanidad es la autora de su destino, que ella no ha dejado de contradecir a la naturaleza, y que ella es capaz de proveer el esfuerzo necesario 'para que se complete, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses' (1245/338). La naturaleza quiere la guerra, y el hombre es capaz de oponérsele al proponer sistemas democráticos, fundados sobre un ideal de justicia y no sobre la igualdad natural."

lógicas que aseguran la adaptación de la especie humana a su medio, sino que puede profundizar en una serie de fenómenos parapsicológicos y paranormales con el fin de evidenciar ciertos datos que movilizarían la conciencia humana hacia su completa manifestación: la inmortalidad del alma, su forma como vida y amor, y su radical independencia respecto del cuerpo, vuelto a las exigencias de la adaptación. Según Bergson, cuando el hombre tiene frente a sí la certeza de un alma inmortal gracias a la ciencia —capaz por añadidura de ganarse como amor—, cultivaría la formación de su carácter y lo haría objeto prioritario de sus afanes, dejando a un lado las afecciones que acompañan el cumplimiento del todo de la obligación.

Con base en los planteamientos asentados en *Materia y memoria* respecto al dualismo metafísico entre alma y cuerpo, Bergson señala cómo el cuerpo en tanto órgano de adaptación, en ocasiones sufre alguna disfunción por la que la forma misma del alma hace manifiesta su naturaleza como un poder creativo independiente de aquél. Los fenómenos de la telepatía y la telequinesia, entre otros, muestran cómo las "puertas de la percepción" —el cuerpo como órgano adaptativo— pueden ser abiertas, revelando la forma de una vida que al concentrarse e intensificarse desborda al cuerpo mismo y los patrones morales que determinan al sujeto, según la estructura mental dictada por la sociedad cerrada.

> Pero incluso aunque sólo se acepte una parte de lo que la ciencia psíquica adelanta como cierto, nos quedará lo suficiente para que adivinemos la inmensidad de la *terra incógnita* cuya exploración no ha hecho más que comenzar. Supongamos que de ese mundo desconocido nos llegue un vislumbre, visible a los ojos del cuerpo. ¡Qué transformación para una humanidad generalmente habituada, diga lo que diga, a no aceptar como existente más que lo que puede ver y tocar! La información que nos llegaría así no se referiría quizá más que a lo que hay de inferior en las almas, en el último grado de espiritualidad. Pero no haría falta más para convertir en realidad viva y activa una creencia en el más allá que parece encontrarse en la mayoría de los hombres, pero que las más de las veces no deja de permanecer verbal, abstracta e ineficaz. Para saber en qué medida cuenta, es suficiente ver cómo los hombres se arrojan al placer: no lo apreciarían hasta ese punto, si no vieran en el placer tanta influencia sobre la nada, un medio de burlar a la muerte. En realidad, si estuviéramos seguros, absolutamente seguros de sobrevivir, ya no podríamos pensar en otra cosa.

> Substituirían los placeres, pero sin brillo y descoloridos, ya que su intensidad radicaba en la atención que poníamos en ellos. Palidecerían como la luz de nuestras lámparas al sol de la madrugada. El placer sería eclipsado por la alegría.[22]

A lo largo de *El ensayo* y *Materia y memoria*, Bergson realiza una crítica a la psicofísica, a la psicología asociacionista y determinista, al epifenomenismo y al paralelismo entre mente y cuerpo no sólo para señalar a la ciencia misma los límites de su ejercicio, sino para iluminar la existencia de una serie de fenómenos psicológicos que hacen patente la forma peculiar del alma y su carácter inmortal. La crítica a la ciencia moderna desemboca en una reorientación de la ciencia misma, de modo que ésta, al seguir las indicaciones de la intuición y no su propia intencionalidad adaptativa e instrumental, contribuya a rastrear y hacer patente la forma de un alma libre, amorosa e independiente de un cuerpo vuelto a las exigencias propias del proceso de la adaptación.

Según Bergson, la ciencia podría ayudar al hombre a tener la certeza de la forma y la existencia positiva de su alma, y se vería llamado a profundizar en el ejercicio y el conocimiento de la misma, para promover su propia plenificación y la consiguiente construcción de la sociedad abierta.[23]

Bergson señala la profunda relación que existe entre la embriaguez dionisíaca ligada a los ritos de Eleusis y del dios Baco, y los experimentos científicos de William James relativos a la experiencia mística producida por la ingestión de ciertos tóxicos. Según nuestro autor, tanto unos como otros muestran cómo el debilitamiento de las afecciones corporales mediante diversas sustan-

---

[22] *DF*, 1244, 337. Las cursivas son del original.

[23] *Cfr.* Alicia Rodríguez Serón, "El papel de las ciencias en la filosofía de Bergson", en *Contrastes*, 1988, 3, p. 220: "podemos encontrar otras tantas muestras de esta especie de conversión bergsoniana en cuanto a la revalorización de la ciencia. Desde luego, mejor considerada, la actuación de la ciencia se aplicará a ámbitos hasta entonces reservados a la metafísica. Por ejemplo, en una conferencia de 1913, Bergson hace corresponder a la 'ciencia' estudios atribuidos más habitualmente a la metafísica; nos referimos a ciertas cuestiones consideradas de 'metapsicología' ('fantasmas de vivos', telepatía) y que, en la *Society for Psychical Research* de Londres, Bergson proclama alto y fuerte como investigaciones de las 'ciencia psíquicas': 'Esta nueva ciencia recuperará pronto el tiempo perdido'. El prestigio del rótulo 'científico' se puede percibir en el uso que nuestro filósofo hace de él." *Cfr.* Bergson, "Fantasmas de vivos e investigación psíquica", en *La energía espiritual, op. cit.*

cias permite la actualización de una conciencia que es prolongación e intensificación de una vida ganada como intuición. La ingestión de diversos fármacos destinados a inhibir los instintos adaptativos y a allanar el despliegue místico, es una versión científica de rituales arcaicos en los que el éxtasis promovido por ciertos alucinógenos o el vino hacían del iniciado un vocero de la voz divina.

Bergson analiza las condiciones materiales que facilitan el éxtasis místico para poner la ciencia al servicio de una intuición en la que la vida se concentra y se actualiza cabalmente y el hombre se vincula con lo divino.

> Se sabe cómo fue tratado William James por haber calificado de místico, o haber estudiado como tal, el estado consecutivo a una inhalación de protóxido de nitrógeno. Se vio en ello una irreverencia, y la acusación habría tenido fundamento si el filósofo hubiera hecho de la "revelación interior" un equivalente psicológico del protóxido, que en ese caso habría sido, como dicen los metafísicos, causa adecuada del efecto producido. Pero lo cierto es que la intoxicación no debió ser a sus ojos más que una simple ocasión. El estado de alma preexistía ya, sin duda, prefigurado con otros, y sólo esperaba una señal para manifestarse. Pudo haber sido evocado espiritualmente, en un esfuerzo en el plano espiritual, que era el suyo. Pero también podría serlo de un modo material, en virtud de una inhibición de lo que lo reprimía, mediante la supresión de un obstáculo, y en ello consistió el efecto completamente negativo del tóxico. El psicólogo atendía preferentemente a éste, porque iba a permitirle obtener el resultado a su voluntad. Quizá no era mucho honrar al vino al comparar sus efectos con la embriaguez dionisíaca, pero no es eso lo realmente importante. De lo que se trata es de saber si esta embriaguez puede ser considerada retrospectivamente, a la luz del misticismo aparecido después, como anunciadora de ciertos estados místicos.[24]

Este autor trenza la valoración de la ciencia psíquica y el análisis filosófico-antropológico de los rituales dionisíacos, para señalar la vocación de una ciencia que puede empujar al hombre no a la mera reafirmación del cuerpo como órgano adaptativo, sino a la efectiva actualización de su conciencia como un alegre entusiasmo que es la vida misma en él mismo desplegada y con él alcanza su completa intensificación.

---

[24] *DF*, 1160, 230.

Con fundamento en la crítica a la ciencia moderna que desarrolla mediante *El ensayo*, *Materia y memoria*, *La evolución creadora* y *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Bergson subraya que la ciencia misma podría aparecer como instrumento de un yo que remonta los condicionamientos morales propios de la sociedad cerrada y satisface el poder creativo que supone su esencia. La supresión controlada de las afecciones corporales podría ser una aportación del conocimiento científico que llevaría al hombre a la aprehensión y actualización de su propio principio vital y a la consiguiente construcción de la sociedad abierta.[25]

A partir de estas reflexiones Bergson, apuntala su diagnóstico sobre el estado de una humanidad que mantiene en suspenso la completa actualización de su naturaleza amorosa.

Según Bergson, el hombre se encuentra en el punto en el cual el frenesí moderno puede agotarse y dar paso a nuevo frenesí místico, o puede prolongarse aún más, crear ciertas condiciones que propicien indefinidamente su desarrollo y condenar a la humanidad a una esclavitud, por así decir, crónica y definitiva.

Los medios adaptativos para asegurar un doble cambio de ritmo del espíritu sobre el cuerpo y sobre el medio natural están dados; sólo hace falta que el espíritu mismo, por un esfuerzo de voluntad, se manifieste y dé lugar a la plenificación del hombre y de la vida misma que lo constituye.

---

[25] *Cfr.* también Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 102: "Queda por saber qué es esta fuerza [la conciencia]. Ella es sin duda esta energía de naturaleza psíquica que anima a todos los seres de todos los mundos. Es por lo que los trabajos de William James abren una vía que desemboca tanto en las 'ciencias psíquicas' como en la lectura de Teresa de Ávila y de san Juan de la Cruz. El estudio de los grandes místicos se desprende de un fondo de investigaciones que tratan sobre todo lo que, en la vida individual, desborda la conciencia clara y las actividades del cuerpo que trabaja en el universo de los objetos. No es de ningún modo por azar que los temas de la conferencia 'Fantasmas de vivos' e 'Investigaciones psíquicas' reaparezcan al fin de las *Dos fuentes*. Experiencias místicas y experiencias metafísicas pertenecen a un mismo orden de hechos situados en niveles diferentes." *Cfr.* también Jean-Louis Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 84: "Se trata de estudiar experimentalmente el espíritu en la situación anormal donde parece funcionar sin ligas con el cuerpo. Se debe mencionar aquí la importancia del libro de William James (que Bergson admiraba y estimaba como 'un psicólogo nato'), *The varieties of religious experience*, libro 'apasionante' que reúne una multitud de datos psicológicos y que hizo sobre Bergson 'una profunda impresión' (Mél., 579)."

Es el hombre el responsable de acceder a su propia plenificación, de él depende atravesar el umbral que conduce a su propia manifestación en tanto libertad y amor.

Los planteamientos éticos de *El ensayo* del hombre como mixto entre libertad y esclavitud, así como la doble determinación de *La evolución creadora* de la intuición como prolongación de la vida y vínculo del hombre con ésta, florecen en *Las dos fuentes de la moral y religión* en el diagnóstico sobre el estado de una humanidad que, debido a su peculiar articulación en un cristianismo que responde a las leyes de la dicotomía y del doble frenesí, tiene ante sí el horizonte tecnológico y moral, ya sea para ganar justamente su propia divinidad, ya sea para despeñarse en una pasividad que es fundamento de su esclavitud.

Bergson nos dice en el último párrafo de *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

> Alegría sería, en efecto, la simplicidad de la vida que propagaría en el mundo una intuición mística difundida en él; alegría también la que seguiría automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada. A falta de una reforma moral tan completa, será necesario recurrir a los expedientes, someterse a una "reglamentación" cada vez más invasora, sortear uno tras otro los obstáculos que la naturaleza levanta contra nuestra civilización. Pero, ya sea que optemos por los grandes medios o por los pequeños, se impone la necesidad de tomar una decisión. La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de sus propio progresos. No tiene la suficiente conciencia de que es de ella de quien depende su futuro. A ella le corresponde, por lo pronto, ver si quiere continuar viviendo. A ella [corresponde] preguntarse, después, si sólo quiere vivir, o, por el contrario, hacer el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses.[26]

A partir de los planteamientos éticos y ontológicos acuñados a lo largo de la reflexiones que van de *El ensayo* a *Las dos fuentes*, Bergson teje una concepción de la vida y el hombre con base en la cual realiza un diagnóstico sobre el estado de una humanidad que sostiene en vilo su divinización y la de la propia vida que en él se manifiesta. El hombre, no obstante que es el momento culmen en el

[26] *DF*, 1245, 338.

que el proceso de la evolución encuentra su cabal cumplimiento, muestra una intuición apenas esbozada que no presenta una intensidad suficiente como para ocupar la totalidad de su conciencia y dar lugar a la construcción de la sociedad abierta.

La intuición es en el hombre una forma intermitente y limitada, y requiere del esfuerzo del hombre mismo para lograr su consolidación. El hombre y la vida son divinos —como muestra la experiencia de los místicos—, pero también son demasiado humanos, pues el hombre mismo no ha hecho el esfuerzo para constituirse como un ser amoroso en el que él y la vida misma alcancen una efectiva concentración y un completo despliegue creativo que dé lugar a la edificación de un orden social fundado en la paz con justicia. La humanidad tiene frente a sí el reto de hacer del despliegue del cristianismo y la cultura occidental un péndulo creativo por el que su propia forma se intensifique y se manifieste cabalmente, y evite así la determinación de la misma bajo una pura moderna repetición que no satisface su esencia amorosa.

Según Bergson, el hombre es un ser aún incompleto, pues hace de su impulso vital un movimiento repetitivo y no un esfuerzo creativo y amoroso para ir más allá de sí mismo, y satisfacer una vida o duración que en él se contrae y se manifiesta.

El presente y el futuro virtual del hombre dependen de él y sólo de él, pues él es la vida misma que puede dar lugar a la génesis de una conciencia libre, poderosa y creativa, es decir, como apunta Bergson, amorosa o divina.

EL NUEVO ORDEN MUNDIAL Y LA PÉRDIDA DEL ENEMIGO

Armando Villegas Contreras*

Lo estatal, el estado, lo político y la distinción dialéctica schmittiana entre el amigo y el enemigo político son problematizados para pensar la política mundial en nuestros días, principalmente a raíz de la omisión norteamericana del Consejo de Seguridad de la ONU, *el cual fue reducido al papel de espectador del conflicto en Irak. Estaríamos, así, entrando a una nueva era en donde ya no prevalece el marco jurídico internacional en el que Schmitt confiaba para hacer prevalecer la seguridad del Estado. Ante ello, se hace urgente repensar lo político y conjurar (llamar) el espectro de dos grandes clásicos del pensamiento político: Hobbes, para documentar la arbitrariedad del poderoso Leviatán, y Maquiavelo, para demandar, ante el nuevo orden mundial, más que una política de la destrucción, una política del conflicto regulada por la promesa de la democracia inacabada, la democracia que debiera estar por-venir (Derrida).*

> "Prudencia, pues, y no hables a la ligera del enemigo. Uno se clasifica según su enemigo. Se sitúa uno según lo que reconoce como enemigo. Con seguridad son siniestros los exterminadores que justifican que hay que exterminar a los exterminadores. Pero toda exterminación no es más que autoexterminación. El enemigo, en cambio, es el otro."
>
> CARL SCHMITT

En 1963, al analizar la reedición de *El concepto de lo político*, Carl Schmitt percibe que la época de la estatalidad está llegando a su fin. Incluso circunscribe el ámbito de lo estatal a lo clásico, entendiendo por ello la posibilidad de pensar con distinciones claras y unívocas. Schmitt lo resume de esta manera:

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

> El estado como modelo de la unidad política, el estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, o sea el monopolio de la decisión política, esa brillante creación del formalismo europeo y del racionalismo occidental, está por ser destronado. Pero sus conceptos perduran y son vistos ahora como *clásicos*, si bien el término *clásico* suena hoy al menos equívoco y ambivalente, por no decir irónico.[1]

Este fin de la estatalidad y de su esencia de monopolizar la decisión política era urgente para el pensador alemán, en la medida en que para él lo estatal presupone lo político (es decir, la capacidad de distinción del amigo y del enemigo) en un marco de legislación internacional, en donde los estados tenían la capacidad de reconocer claramente al enemigo real (el que se basa en una legislación), al otro, siempre asediando, pero que, sin embargo, permitía un abanico concreto de posibilidades de defensa,[2] apegado a una normatividad surgida de las guerras territoriales en la Europa moderna.

> El concepto clásico de "político" establecido en los siglos XVIII y XIX, se basaba en el *estado* entendido según el derecho internacional europeo y había convertido a la guerra contemplada por el derecho internacional clásico en un conflicto conducido en un marco bien definido, es decir, en un puro conflicto interestatal.[3]

Además del reconocimiento de un estado soberano respecto de otro, "Al hacer esto, cada estado decidía en torno a la amistad, hostilidad o neutralidad recíproca".[4] Las distinciones claras y unívocas consistían precisamente en que aun el enemigo era enmarcado en el derecho internacional y, por tanto, reconocido legítimamente como estado soberano. En la "Teoría del partisano", Schmitt descubre que innegablemente el enemigo se volvía difuso si se consideraban los nuevos métodos de guerra por los que se encaminaba la

[1] Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, México, Folios Ediciones, 1985, p. 4.

[2] "Hubo realmente un tiempo en que era correcto identificar los conceptos de 'estatal' y 'político'. En efecto, al estado europeo clásico le había ocurrido algo improbable: crear la paz en su interior y eliminar la enemistad como concepto jurídico". *Ibidem* p. 5. En la época de lo estatal, la enemistad, por ende, era posible hacia el exterior.

[3] Carl Schmitt, "Teoría del partisano, notas complementarias al concepto de lo político", en *op. cit.*, p. 151. Las cursivas y el entrecomillado son del autor.

[4] *Ibidem*, p. 5.

lucha política, dando lugar a una reflexión renovada sobre la hostilidad. Los casos de Lenin, Mao y Fidel Castro son sólo algunos de estos partisanos que obligaron, en su momento, a replantear las características que debía tener el estado nación y las estrategias que debían seguir para enfrentar el asedio del conflicto siempre presente en las sociedades.

El partisano, que ya no combatía como regular, tenía, sin embargo, la paradójica característica, al menos para Schmitt, de un fuerte compromiso político[5] y que al contrario de lo que sucedía en siglos precedentes, no eran ya enemigos externos, sino internos, aumentando la posibilidad de la violencia. El Estado, así, tendría la doble tarea de saber identificar cuál era el enemigo interno y cuál el externo, con los riesgos que conlleva. La innovación del partisano consistía en que desestructuraba los convenios interestatales jurídicos dando paso a un nuevo tipo de hostilidad. Recordemos que Schmitt parte siempre de premisas jurídicas y si la decisión política estaba en el Estado, ello se debía a que éste era la única instancia legítima de signar un compromiso de paz con otro estado. Pero ¿qué sucede cuando el enemigo se vuelve interno?, ¿cuándo el amigo se convierte en enemigo potencial? Siguiendo esas premisas, Schmitt quiere recuperar el orden total y unívoco de lo político moderno.

La práctica revolucionaria marxista cambió esos paradigmas al convertir la clase social en el enemigo y dividiendo la hostilidad en sólo dos partes: burgueses y proletarios. Al allanar las fronteras basándose en un enemigo común, actuante lo mismo en un estado que en otro, pero con el objetivo de fraternizar la lucha para derrocar el sistema económico ya no de un estado específico, sino de todos los estados que explotaran a los proletarios, la hostilidad pasó a ser absoluta.[6]

Desde esta perspectiva, la práctica revolucionaria marxista produjo el traslado del problema de la soberanía a la unificación de un

[5] Schmitt delimita otras tres características del partisano: *1)* su irregularidad, es decir, no pertenece a un ejército profesional de un estado; *2)* acrecentada movilidad, es decir, ataca por sorpresa, y *3)* su carácter telúrico, es decir, el partisano tiene vínculos con la tierra y con la población autóctona; además, conoce la naturaleza donde combate, las montañas, los bosques, las junglas.

[6] Por ejemplo, "Fue Lenin [...] quien consideró inevitable el recurso a la violencia y a guerras revolucionarias cruentas, tanto civiles como interestatales, y por lo tanto aprobó incluso a la guerra partisana como un momento de todo proceso revolucionario", *ibidem*, p. 152.

solo enemigo que intentaba liberarse de la explotación económica, producto del avance del capitalismo. Con ello, el partisano desató la supresión del enemigo real para convertirlo en enemigo absoluto. El desconocimiento de la enemistad real abriría el camino a la obra de destrucción por la enemistad absoluta. Según esto, el partisano se acercaría más a la teoría de la guerra absoluta de Clausewitz que a la piedad jurídica de Schmitt. Recordemos, por su importancia, las premisas de Clausewitz:

> Muchas almas filantrópicas imaginan que existe una manera artística de desarmar o derrotar al enemigo sin excesivo derramamiento de sangre, y esto es lo que se propondría lograr el arte de la guerra. Ésta es una concepción falsa que debe ser rechazada, pese a todo lo agradable que pueda parecer [...] como el uso máximo de la fuerza física no excluye en modo alguna la cooperación de la inteligencia, al que usa esta fuerza con crueldad, sin retroceder ante el derramamiento de sangre por grande que sea, obtiene una ventaja sobre el adversario, siempre que éste no haga lo mismo.[7]

"Siempre que el adversario no haga lo mismo", pero ¿y si lo hace? Estamos ante un elemento de brutalidad en donde la fuerza física y voluntad de eliminar al otro convierten la lucha en la hobbesiana "guerra de todos contra todos", en la cual, piensa Hobbes, la categorías de injusto y justo, legal, ilegal están "fuera de lugar". En la guerra, la fuerza y el fraude son las virtudes cardinales.[8] Esto es lo que podemos pensar hoy acerca del estado que se autoerige como policía del mundo; y a esta hostilidad es a la que teme Schmitt.

Si Schmitt tiembla ante la posibilidad efectiva de la pérdida total del enemigo, es porque prefiere, sin duda, el enemigo jurídico a aquel partisano que "no espera del enemigo ni derechos ni piedad", pues él se ha colocado fuera de la enemistad por convenio.

La acumulación de enemistad entre proletarios y burgueses desembocaría en la hostilidad absoluta, ya que la guerra partisana o la guerra de guerrillas es, como intuía Ernesto "Ché" Guevara, una fase primaria que se iría desenvolviendo hasta conformar un ejército guerrillero y luego uno regular que podría enfrentar en bloque al

---

[7] Karl Von Clausewitz, *De la Guerra*, México, Colofón, 1999, p. 10.

[8] *Cfr.* el famoso capítulo XIII de Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2a. ed., 11a. reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

enemigo de clase. Aun así, el proceso revolucionario pudo ser —y esto es lo importante—, una vez dividido el mundo en dos bloques, susceptible de permitir reconocer al enemigo. Pero después de la caída del bloque socialista, la enemistad absoluta que ya se anunciaba en la lucha de clases quedó en suspenso y el mundo tembló ante esta pérdida. ¿Qué sigue después de la enemistad absoluta? Por absoluta que fuera, esa enemistad seguía dando la distinción amigo-enemigo. Después de la enemistad absoluta, sólo queda la hostilidad absoluta. Schmitt previene que llegará un momento en que la enemistad se hará tan terrible que quizá no será ya lícito hablar de enemigo y de enemistad. Es decir, si lo político se basa en la distinción amigo-enemigo, la época que pierde ese último reducto de la distinción sería también la de la despolitización, cuyo espectro abriría paso a la "real" hostilidad absoluta y con ella, surgirían nuevas formas de partisano, ahora inventadas, no legitimadas. En Schmitt encontramos una reflexión que podríamos llamar teoría de la violencia controlada, enmarcada en el Estado y susceptible de ser identificada.

Con el llamado "triunfo del liberalismo", ése es el riesgo que se corre y, ante la necesidad de repolitizar el mundo, esta doctrina necesita inventar otros enemigos, fabricarlos. Tal es lo que sucede hoy con la violencia. El liberalismo desdeña la violencia, pues sus presupuestos se engarzaron con la lógica de la ilustración que intentó desterrarla al verla como parte de una etapa pre-civilizada. Intentó espectralizarla, volverla ajena, pero, en verdad, la violencia no deja de estar ahí. Podríamos pensar que hoy día existen partisanos absolutos de los cuales la guerrilla sólo sería un ejemplo ahora también vago y difuso. Para este Leviatán actuante lo mismo en Medio Oriente que en Europa o Latinoamérica, el terrorismo, la delincuencia organizada como fenómenos enfermizos de este tiempo, y la pobreza, la desigualdad, el desempleo como fenómenos sociales, son también focos de violencia en los que el espectro de inestabilidad ronda y sobre los cuales los estados nación ya no tienen control. La hostilidad absoluta no llegó por la lucha de clases; llegó por la globalización.

II

Nadie dudaría por tanto que, teóricamente, para el liberalismo el enemigo era Marx. Si ese enemigo era Marx, entonces lo que se ha perdido es ese enemigo; por eso hay que inventarlo. Vivimos una época espectral en donde sólo se tiene certeza del mal en la forma de violencia. Los espectros del mal y de la historia que nos exige justi-

cia. Pero esos espectros son problemáticos en la medida que no tienen un estatuto ontológico propio. Están y no están, desaparecen y aparecen. Quizá hoy estamos ante el espectro del Estado: está y no está; aparece cuando hay que justificar la enemistad y desaparece a la hora de fijar reglas para el flujo de capitales. El espectro, dice Derrida, es "Esa Cosa que no es una cosa, esa Cosa invisible entre sus apariciones, tampoco es vista en carne y hueso cuando reaparece. Esa Cosa, sin embargo, nos mira y nos ve no verla incluso cuando está ahí"[9]. Sin embargo, esa cosa nos mira y nos mira con violencia, esa espiral que aterra en un mundo absolutamente hostil y que el capitalismo quiso, también en teoría, desterrar mediante el libre mercado.

La tradición de pensamiento iniciada por el racionalismo y su culminación en la época de la ilustración nos ha enseñado comúnmente a oponer la barbarie a la civilización. El proceso civilizatorio sería una historia lineal, en la cual la humanidad habría de ser capaz de salir de la oscuridad en la que nos hace caer la violencia, y someteríamos todo aquello que nos impide crear formas de racionalidad, plasmadas en instituciones que permitieran un entendimiento común y transparente entre los seres humanos. Cada vez seríamos más humanos y civilizados al tiempo que la violencia sería sólo un paso necesario por el cual habríamos tenido que pasar, pero que sería desterrado. El adjetivo *humano*, al menos en el lenguaje coloquial, denota una supresión de cualquier forma de agresión de los unos con los otros. Hoy día está posición "optimista" de civilización es defendida por algunos de los pensadores más reconocidos.

Para Habermas, por ejemplo, la derrota del fascismo constituye, en términos normativos, un avance positivo en los ideales de la Ilustración, aunque reconoce que ello no puede servir de consuelo a las víctimas de las ininterrumpidas violaciones a los derechos humanos. En Habermas tenemos un intento por no abandonar los ideales de la Ilustración y seguir viendo nuestro tiempo de manera tal que la razón siempre resurge dando paso a sociedades cada vez más democráticas. Al analizar la idea de Hobsbawn[10] respecto a un siglo XX corto, unificado por setenta y cinco años de guerras mundiales entre la primera guerra mundial y el término de la guerra fría,

[9] Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, España, Trotta, 1995, p. 21.

[10] *Cfr.* Eric Hobsbawn, *Historia del Siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2001.

Habermas cree que ese tipo de análisis marcado por los acontecimientos que se estructuraban en torno a sistemas, regímenes e ideologías, difumina lo que para él constituye el acontecimiento que más ha marcado el siglo XX: la derrota del fascismo.

> La victoria de los aliados no sólo puso las condiciones para el desarrollo de la democracia en la República Federal de Alemania, Japón e Italia, sino también en Portugal y España. A *todas* las legitimaciones que no se consideraban, ni siquiera verbalmente deudoras del universalismo político de la Ilustración, se les quitó el suelo de debajo de los pies.[11]

Supongamos, sólo supongamos, que concedemos el punto de la derrota del fascismo. Sin embargo, esa misma democracia se intenta imponer hoy mediante la violencia en todo el mundo; el ataque de los Estados Unidos contra Afganistán es un malogrado ejemplo de ello. Y por supuesto, la invasión a Irak en nuestros días consigue eliminar el último reducto de la normatividad internacional, la ONU y los miembros del Consejo de Seguridad, quienes, atónitos, quedaron caricaturizados por su indecisión e impotencia ante la arbitrariedad y la hostilidad absolutas. ¿Podemos seguir llamando guerra a la invasión norteamericana a Irak? ¿No es la hostilidad pura, la pura matanza? ¿No es el espectro de Clausewitz y no estamos más cerca de él que de la lógica reaccionaria de Schmitt? Hoy el mundo no hace la pregunta transformadora de ¿qué hacer?, sino la temerosa ¿quién sigue?

Nos desagrada, sin duda, que hoy las premisas de Hobbes sean las que priven, aun cuando deberíamos reconocer la agudeza de su antropología política basada en su concepción del hombre como una máquina que desea acrecentar el poder. Y no deberíamos llenar las academias, los diarios, la propaganda en las manifestaciones con un señalamiento moral hacia este, ahora sí, más que nunca, Leviatán, que igual que en el texto de Hobbes, no pacta la convivencia, sino que deja a los demás decir cuál ha de ser la mejor forma de sometimiento, léase el grupo de los ocho, la ONU o los países satélites de los Estados Unidos. Lo curioso, y esto hay que tomarlo en serio, es que la tentación autoritaria de ese Leviatán se da en aquellos países que se piensan a sí mismos como los verdaderos baluartes de la libertad.

---

[11] Jürgen Habermas, *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós (Biblioteca del presente), 1998, p. 67. Las cursivas son del original.

Tendríamos que volver a Foucault y decir que la libertad, su discurso, tiene una lógica en donde se engarza la nietzscheana voluntad de poder y a partir de ahí, tratar de analizar este tiempo fuera de quicio.

En un pequeño ensayo, Eduardo Subirats ha analizado esta concepción moderna ilustrada de la violencia y le ha dado la vuelta en términos en donde la civilización no necesariamente tendría que oponerse a la violencia. Al analizar los conceptos de violencia y civilización, Subirats desentraña las ilusiones de las modernas filosofías de la historia, cuyo principal objetivo era desterrar la conflictividad humana. De Voltaire a Kant y de éste a Hegel y de ellos al siglo XX, esos propósitos coincidían, desde el punto de vista histórico con guerras de expansión colonial, campos de concentración y trabajo y la masiva destrucción de culturas. La violencia sería sólo, como decía Hegel, un medio del cual la astucia de la razón se valía, pero salía bien librada. A su vez, el desarrollo científico, técnico e industrial también corrió aparejado de formas de violencia. Así, por ejemplo, Bacon pudo integrar "el progreso tecno-científico a la expansión colonial del comercio y la industria europeos".[12]

Subirats piensa que ha existido una complicidad histórica entre violencia y civilización y no un antagonismo irreconciliable. Después de analizar el fenómeno de Hiroshima y Nagasaki, su conclusión es sorprendente, polémica, pero nada desdeñable.

> Nuestra civilización es violenta en cuanto a sus premisas epistemológicas y en cuanto a sus últimas consecuencias tecnológico-militares. La violencia no es el origen negativo, contra el cual la civilización construye su sentido, sino el final que revela el sinsentido de sus empresas. Vivimos en una civilización de la violencia.[13]

Por muy crudo que pueda parecer hoy día a los paladines del fin de la historia el análisis de Subirats, lo cierto es que por siglos los seres humanos ya han pensado esta conflictividad intrínseca, cuasi natural de nuestra especie. El problema es que Subirats la eleva a un ámbito estructural de lo humano; por eso, dice que algunos siempre hemos de considerarnos sobrevivientes.

---

[12] E. Subirats, "Violencia y civilización" en Kurnitzky Horst [comp.], *Globalización de la violencia*, México, Colibrí, 2000, p. 207.

[13] *Ibidem*, p. 220.

La Ilustración, parece, ha dejado de tener buena prensa; no sabemos bien a bien si por convicción intelectual o por el hartazgo que dejó el siglo XX. Más allá del discurso pesimista sobre si nuestro siglo anterior fue violento, pues desde esa perspectiva pensaríamos que los demás siglos no lo fueron, lo que sí es un hecho irrebatible es que la intensidad de la violencia (ideológica, económica, étnica, sexual) se intensificó a grados inigualables. Lo que sucede es, sin duda, que la ilustración convirtió la violencia en un espectro, la desontologizó, la deshumanizó arrancando la conflictividad y enviándola a un pasado remoto del cual todo prueba ahora que no nos hemos liberado.

El discurso del liberalismo o neoliberalismo pretende dar un golpe de fuerza, ideológico, político, militar, inventando enemigos una vez más. Por un lado, justificando la enemistad absoluta ante la pérdida del enemigo real y por otro, apareciendo con una perspectiva honrosa y moral, ante él, Schmitt predecía que cuando eso sucediera, ese enemigo absoluto no podría ser otra cosa más que un criminal.

> Aquellos hombres, que usan esos medios contra otros hombres, se ven obligados a destruir a esos otros hombres, es decir, a sus víctimas, incluso moralmente: deben estigmatizar a la parte contraria como criminal e inhumana. Como un no-valor absoluto, porque de otra manera ellos mismos serían criminales y monstruos. La lógica del valor y del no valor extiende toda su devastadora consecuencialidad y obliga a la creación continua de nuevas y más intensas discriminaciones, criminalizaciones, y desvalorizaciones, hasta llegar a la destrucción completa de toda vida indigna de existir.[14]

Este comentario, viniendo de Schmitt, no puede significar un alegato en favor de la moral, sino una crítica a la pérdida del enemigo político. Cuanto menos guerra real como posibilidad, mayor hostilidad.

III

Por tanto, la tarea es doble; por un lado, hay que distinguir (si hemos aceptado que la violencia no está en el pasado, sino que reaparece a cada momento, mostrando cada vez su rostro cruento) entre una política conflictiva y una política destructiva. Si, como

[14] C. Schmitt, "Teoría del Partisano", en *op .cit.*, p.188.

sugiere Derrida, estamos en una época espectral, habría que conjurar, llamar a otro espectro: el de Maquiavelo. En este autor, tan poco entendido por la Ilustración, se encuentra un principio que se aleja de la democracia meramente numérica, procedimental, esa democracia que hoy se impone en la mayoría de los gobiernos. En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* Maquiavelo defiende el vigoroso estado romano contra aquellos que creen que la república romana era licenciosa y desordenada. Pues bien, contraintuitivamente [*sic*] Maquiavelo piensa que esa desunión fue lo que logró la verdadera libertad pública en Roma. Ahí se veía gritar al senado contra el pueblo, y al pueblo gritar contra el senado. No había un poder arbitrario que ejerciera el gobierno imponiendo la paz social desde arriba. En Roma privaba un antagonismo permanente que creaba diferenciaciones y buenas leyes. Los "humores" contrapuestos, que existen en todo estado nacen de una auténtica voluntad de ser libre. Así, "los deseos de los pueblos libres raras veces son dañosos a la libertad, porque nacen o de sentirse oprimidos, o de sospechar que pueden llegar a estarlo".[15] En Maquiavelo encontramos la teoría política del hombre sin amo. La política del conflicto es, pues, urgente hoy ante el avance del poderoso Leviatán. Siempre será ella mejor, que la política de la destrucción.

Por ello, Derrida propone recuperar para el ejercicio crítico el discurso de Marx, ya que el enemigo reconocido y de gran prestigio por lo poderoso de sus aseveraciones puede hacer contrapeso al discurso de la despolitización absoluta, es decir, de la violencia absoluta, del liberalismo absoluto y de democracia numérica absoluta como paradigma único en las formas de organización mundial.

Por otro lado, habrá que crear mecanismos, no de inclusión, sino de diferenciación. En la democracia liberal, la regla de la mayoría es excluyente del otro, de los enemigos y de las minorías. Al tiempo que trata de subsumirlos en torno a una fraternidad de etnia, de nación, de comunidad, de religión, etcétera. En México, por ejemplo, desde la constitución de Apatzingán, la obsesión del Estado con el indio es hacer de él un mexicano, con lo cual violenta las diferencias de las culturas que en una democracia son indispensables. Es la unión de los amigos por medio de la filiación, el mito del amigo como hermano, como proyección narcisista de uno mismo y como repetición del sujeto. Además, con los amigos, en una democracia que se

[15] Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1999, p.43.

basa en la aritmética, nunca se sabrá hasta dónde terminar de contar.[16] La promesa es que la democracia no llegue, que esté siempre en camino, que no sea medible, calculable, predecible, la democracia no puede ser instituida según los cálculos de una racionalidad fría; la democracia es siempre instituyente, se está haciendo; la democracia está por-venir. Quisiera terminar con Benjamin, quien veía con desesperación que el enemigo reina, por muchas descalificaciones morales que le podamos hacer. Por eso, liga la tarea del historiador a la recuperación de los espectros: "Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador traspasado por la idea de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer".[17]

[16] "¿Qué saber podría nunca medirse con la orden de escoger a aquellos a los que se ama, a aquellos a los que se debe amar, a aquellos a los que se puede amar? ¿Entre ellos mismos? ¿Entre ellos y los otros? ¿Todos?". Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, España, Trotta, 1998, p. 40.

[17] Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", en *Ensayos escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 1999, p. 45.

LA PARTICIPACIÓN SOCIAL EN EL CONOCIMIENTO

Jordi Vallverdú*

A mediados del siglo XX *la sociedad civil inició un proceso de participación en la toma de decisiones que abarcaba ámbitos tales como la política, la ciencia o la reflexión ecológica. Ya en los albores del siglo* XXI, *podemos constatar esta tendencia mediante dos conceptos claves del mundo contemporáneo: el análisis de riesgos y el hipertexto. ¿Cómo y quién debe evaluar —más aún en un mundo globalizado— los riesgos inherentes a la industria alimentaria, farmacéutica o de transportes, entre muchos otros? ¿Cuál es el papel del hipertexto e internet en la distribución de la información que interesa cada vez más a la sociedad civil? ¿Qué relación existe entre la idea del riesgo, el hipertexto y la globalización? El artículo responde a estas interrogantes integrando datos procedentes fundamentalmente de la filosofía de la ciencia, sociología, psicología y periodismo. Intenta analizar la pregunta fundamental del estudio presente: ¿Cuál es el papel desempeñado por la sociedad civil en el mundo contemporáneo, y cuál es su futura tendencia?*

Un mundo (de decisiones) globalizado

Hoy en día el término "globalización" está en boca de muchos autores, aunque la mayor parte de ellos remite a análisis de tipo económico o político,[1] sin tener en mente aspectos de tipo tecnológico y social que suponen una gran importancia para el futuro de la humanidad. De-

* Departamento de Filosofía, Universitat Autónoma de Barcelona

[1] Las divergentes visiones sobre los inicios de la globalización de autores como Marx (durante el siglo XV, con el capitalismo moderno), Wallerstein (siglo XV, sistema mundial capitalista), Robertson (1870-1920, multidimensional), Giddens (siglo XVIII, modernización) o Perlmutter (final conflicto Este-Oeste, civilización global), en Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globa-lización*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 41.

bemos, por tanto, considerar la clave de la comprensión del mundo contemporáneo: la revolución de las tecnologías de la información, que ha dado lugar al paradigma informacional en el cual vivimos y nos desarrollamos.[2]

A finales del siglo XX, la conjunción de dos factores: el abaratamiento de los costos de los microprocesadores y la existencia de *software* e infraestructuras que permitían la interconexión telefónica de los ordenadores personales, posibilitaron la difusión de los ordenadores personales y su uso para la comunicación personal. Una cantidad ingente de individuos elaboraba sus propios contenidos y mantenía canales de difusión (*websites*, foros, correo electrónico, *weblogs, chats*...) con un bajo costo tanto humano como económico. La posibilidad de sortear los anteriores intermediarios de la información científica como la prensa diaria, la radio o la televisión, tanto de origen privado como estatal,[3] produjo la ruptura del proceso de comunicación clásico hasta entonces. La figura del intermediario-traductor de la información, bien el departamento comercial de una empresa, el periodista científico o el ministerio de ciencia respectivo, se había tornado prescindible. Es más, el recelo de la sociedad civil ante la manipulación de los poderosos grupos de comunicación y los estados propició el surgimiento de una cultura de la autosuficiencia informativa.[4] La gente podía organizarse ante el control informativo anterior, generar sus propios expertos y difundir ideas y posiciones que habían de alterar los mecanismos anteriores. La antigua desobediencia civil de Thoreau[5] —retomada durante inicios del siglo XX por las sufragistas feministas—, Mohandas Karamchand Gandhi o Martin Luther King era aplicada y usada a finales del mismo siglo en el ámbito virtual: nacía la desobediencia civil electrónica,[6]

---

[2] Manuel Castells, *La era de la información*, vol. 3, Madrid, Alianza, 2000.

[3] Para un análisis histórico sobre los orígenes y valores de la prensa científica, *cfr.* las obras de B. Bensaude-Vincent y C. Blondel, *Les scientifiques français et la vulgarisation dans l'entre-deux-guerres*, Paris, CNRS, 1986; Sharon M. Friedman, *et al.* [eds.], *Science and Journalists (Reporting Science as News)*, USA. The Free Press (MacMillan Inc.), 1986; G. Holton, *Science and its public: The changing relationship*, Netherlands, Kluwer, 1976; Bruce V. Lewenstein [ed.], *When Science Meets the Public*, USA, American Association for the Advancement of Science, 1992; y Dorothy Nelkin, *Selling Science. How the Press Covers Science and Technology*, USA, W.H. Freeman & Co., 1987.

[4] D. Nelkin, *op. cit.*

[5] Remito a su ensayo de 1849 "La desobediencia civil".

[6] El concepto fue introducido por vez primera en 1994 por el *Critical Art Ensemble*,

al mismo tiempo que disminuía el control sobre la comunicación de masas.

¿Por qué motivos la sociedad civil ha adquirido un poder real —en aumento— sobre los procesos de toma de decisiones? La respuesta: el poder electoral y de compra. A mediados del siglo XIX, las sociedades occidentales experimentaron cambios que transformarían el destino de la humanidad. Por un lado, una gran masa social fue alfabetizada, en un mayor nivel de información; esto propició la toma de consciencia de diversos hechos y la voluntad de cambio social.[7] Al mismo tiempo, el sufragio universal y las democracias se extendieron lenta, aunque inexorablemente;[8] ello condujo a una mayor capacidad de modificación de los macroprocesos sociales mediante el poder electoral.[9] La industrialización añadió un poder más a la consciente sociedad civil, el del consumo. En Estados Unidos, durante la década de

---

buscando la propagación de un estilo de política, fundada en flujos de poder descentralizados a través de miles de pequeñas microorganizaciones que usan la Red para organizarse, comunicarse y actuar. Se recupera el clásico *dictum,* lema del *divide et impera* para la sociedad del futuro. La dirección es http://www.critical-art.net/.

[7] Proctor nos recuerda que, a mediados del siglo XIX, *"the relatively high literacy of German Workers, combined with the extremes of clan hierarchies and the rapidity of German industrialization, nourished the largest proletarian political movement in the world".* Robert Proctor, *Value-Free Science?*, USA, Harvard University Press, 1991. Por esto, el alfabetismo, unido a la imposición del sufragio universal, tendría efectos devastadores ante visiones elitistas anteriores, al mismo tiempo que provocaría una reacción contra el nuevo espíritu. Si en 1866 se decreta el sufragio universal en el imperio austro-húngaro, ya en 1878 Bismarck decreta las Leyes Anti-socialistas, intentando detener políticamente las consecuencias de profundas modificaciones en el orden social. De hecho, la ampliación del sufragio en la Alemania situada entre 1870 y 1901 (de una quinta parte de la población a una tercera) provocó un cambio radical en la delineación del mapa político.

[8] Burbidge indica que desde 1971 se ha pasado de 44 sistemas democráticos a 107. John Burbidge [ed.], *Beyond Prince and Merchant (Citizen Participation and the Rise of Civil Society*), USA, Institute of Cultural Affairs International, 1998; lo que algunos autores han reconocido como la explicación del aumento de las controversias científicas públicas, según J.C. Petersen & G.F. Markle "Controversies in Science and Technology", en Chubin, D.E. *et al.* [eds.], *Science off the Pedestal: Social Perspectives on Science and Technology*, USA, Wadsworth, 1989, pp. 5-17.

[9] Ulrich Beck constata nuevamente este hecho en la era de globalización: "El quehacer de las corporaciones mundiales y de los gobiernos nacionales se ve, pues, presionado por la opinión pública mundial, y la participación individual-colectiva en el contexto de la acción es decisiva y notoria: *el ciudadano descubre el acto de compra como una papeleta de voto directa* que puede utilizar políticamente en todo momento y lugar. En el boicot se une y alía de este modo la activa sociedad de consumo con la democracia directa, y ello a nivel mundial." U. Beck, *op. cit.,* p. 160.

los años veinte del siglo XX, las mismas masas adquirieron, mediante su capacidad de compra un poder hasta entonces desconocido.[10] Alguien que comprendió tempranamente este hecho y lo utilizó para sus fines políticos fue Gandhi, quien en 1919 inició su campaña de boicoteo a los productos británicos, como única defensa ante el colonialismo y la dura vida de los trabajadores indios. Al mismo tiempo defendió la desobediencia civil y el impago de los impuestos. Algo semejante se vivió en España durante los meses posteriores al ataque de Estados Unidos contra Irak, en el año 2003, cuando una multitud de ciudadanos decidieron boicotear los productos norteamericanos como acto de protesta ante la intervención armada. La ciudadanía puede decidir no comprar un producto, por lo que las empresas transnacionales y la economía nacional (valga la contraposición global/local como imagen para la reflexión contemporánea) experimentan al mismo tiempo un aviso políticosocial y una regresión económica que puede conducir, en el peor de los casos, a una devastadora deflación. Con la conjunción de todos estos factores había nacido lo que se ha denominado el *capital social*, una nueva posibilidad de agrupación social que permitía la coordinación en aras del beneficio público.[11] Un ejemplo actual de tal toma crítica de consciencia lo constituye la obra denominada "la Biblia de los movimientos antiglobalización": *No Logo®*, de Naomi Klein, editada por vez primera en 1999.

La emancipación de la sociedad civil

Rachel Carson y su poética aunque demoledora obra, *Silent Spring* (1962), constituyen el punto de inflexión hacia la participación social directa en la ciencia. Los movimientos contraculturales ecológicos y la reflexión sobre las características de sociedades más equitativas y justas, definieron la agenda de los años sesenta del siglo XX. Reivindicaciones por doquier en todos los ámbitos de la vida requirieron la inclusión de la ciencia en el punto de mira de los grupos sociales, y aumentaron el rango de sujetos dispuestos a implicarse en el debate público. El ecologismo, por definición, contiene la semilla del pensamiento global: el mundo es uno[12] y los problemas nos afec-

[10] Alain Touraine, *Els Mass Media: nou fòrum polític o destrucció de l'opinió pública?*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1996.

[11] Robert Putnam, "Bowling alone: America's declining social capital", en *Journal of Democracy*, 6(1), USA, 1995.

[12] Esta oración trae ecos de una excelente obra de Arthur. C. Clarke, *El mundo es*

tan a todos, porque todos vivimos en el mismo mundo. Es lo que el sociólogo Ulrich Beck ha definido brillantemente como la "sociedad del riesgo". La lluvia ácida, la contaminación atmosférica, las radiaciones nucleares no conocen fronteras, edad, sexo ni condición social; nos incumben a todos puesto que a todos nos llegan, pues formamos parte del mismo macroecosistema. La experiencia obtenida a partir de la lucha ecológica, democrática y social derivó en una implicación e interés por los procesos científicos, por lo menos los más espectaculares: lucha contra el cáncer, la carrera aeroespacial, la química agrícola y la incipiente ingeniería genética, fuente de fantasmas y preocupaciones desde hacía tiempo.[13] Podemos mostrar la influencia de los grupos ciudadanos en los procesos de investigación científica con algunos ejemplos:

a) La National Organisation for Rare Disorders (NORD)[14] (iniciada por familiares de afectados por enfermedades minoritarias que veían restringidas las líneas oficiales de investigación) ha propiciado desde 1983, la presión de la sociedad civil sobre el gobierno norteamericano, que en 1983 promulgó la *Orphan Drug Act,* ley que impulsaba el estudio de las denominadas "enfermedades huérfanas", es decir, con una baja incidencia poblacional que, por ello, no son objeto de estudio por las multinacionales ni los gobiernos, debido a la poca rentabilidad de la inversión en investigación. La NORD incluso financia directamente programas de investigación sobre ciertas enfermedades.

b) Las asociaciones norteamericanas de *gays*, muy informadas y con gran capacidad electoral y económica, han conseguido tanto intervenir en el diseño de ensayos clínicos,[15] como acelerar los trá-

---

uno. Del telégrafo a los satélites, Barcelona, Ediciones B, 1996, que viene al caso, puesto que analiza la evolución de las tecnologías de la información, desde el telégrafo o los cables transocéanicos llegando hasta los satélites, reforzando la idea de que vivimos en el mismo único mundo. Resulta curioso advertir que desde el ecologismo y las tecnologías de la información se llega a tesis semejantes, lo que conlleva la expansión de tales ideas a todos los ámbitos de la vida humana.

[13] *Cfr.* las obras de Mary Shelley, *Frankenstein*; Aldous Huxley, *Un mundo feliz,* y George Orwell, *1984*.

[14] *Cfr.* http://www.rarediseases.org/

[15] Steven Epstein, *Impure Science. AIDS, Activism and the Politics of Knowledge*, USA, University of California Press, 1996.

mites de registro de diversos medicamentos como la zidovudina, o AZT.[16]

c) Las organizaciones de diabéticos presionaron, a finales de los setenta en Estados Unidos y obtuvieron una moratoria justificada científicamente para la sacarina hasta el año 2000,[17] y organizaciones paralelas españolas presionaron a mediados del año 2002 para permitir, en España, la inicialmente prohibida investigación con células madre de Bernat Soria; se consiguió, con ello, permisos oficiales y financiamiento público.

d) La presión ciudadana, en las instituciones de investigación europeas, ha conseguido, en junio de 2003, que se apruebe el diseño de métodos de investigación (financiados por el V Programa Marco de Investigación) *in vitro* (con glóbulos blancos humanos, especialmente monocitos) que evite la muerte de cientos de miles de cobayas para el testado farmacológico. Cabe decir que la misma industria y gobiernos están interesados en esta línea de investigación al ser métodos más rápidos y económicos que los clásicos.

Resulta necesario remarcar que la participación social en la ciencia no ha socavado los cimientos de la racionalidad científica en ninguno de los casos mencionados, sino que ha aumentado los valores a considerar durante la investigación e incluso ha posibilitado con su financiamiento directo un tipo u otro de estudio.

La evaluación de riesgos

Por otro lado, cada uno de nosotros se somete diariamente a algún tipo de riesgo,[18] puesto que nos desplazamos, comemos,

---

[16] Cristina Avendaño, "Ensayos clínicos y grupos de presión", en X. Carné [ed.], *Problemas y controversias en torno al ensayo clínico*, Barcelona, Fundación Dr. Antonio Esteve, pp. 25-30.

[17] Jordi Vallverdú, *Marco teórico de las controversias científicas: el caso de la sacarina*, Bellaterra, Universidat Autónoma de Barcelona, 2002.

[18] Sobre la idea de riesgo, *cfr.* a las importantes obras de Deborah Lupton, *Risk*, London, Routledge, 1999; el completo especial de *Science* de 1987; Jake Ansell *et al.* [eds.], *Risk Analysis Assessment and Management*, United Kindgom, Briddles Ltd., 1992; "Understanding Risk. Informing Decisions in a Democratic Society", en *National Research Council*, USA, National Academy Press, 1996; "Late lessons from early warning: the precautionary principle 1896-2000", en *European Environment Agency*, Copenhagen, EEA, 2002; "Risk. A philosophical introduction to the theory of risk evaluation and management", en *National Research Council,* USA, University Press of America, 1983.

realizamos diversas actividades lúdicas, respiramos o dormimos,[19] entre muchas actividades posibles. El análisis de los posibles riesgos a los que nos sometemos constituye una de las tareas básicas de los estados que han desarrollado modelos de evaluación de riesgos muy sofisticados. Inicialmente, estos modelos contenían tres fases del proceso de análisis: investigación científica, evaluación de los datos y gestión del riesgo. Dos ámbitos eran científicos (investigación y evaluación), mientras que el tercero era social (gestión política). Ante la presión popular sobre diversas catástrofes relacionadas con el riesgo, el National Research Council (NRC) norteamericano propuso, en 1983, un modelo lineal[20] en el que los dos ámbitos citados no se relacionaban y la sociedad civil no tenía ningún papel. Poco a poco, el modelo inicial se modificó, estableciendo un mayor grado de relaciones entre los tres grupos (relativos a cada una de las fases) e integrando a la sociedad civil en la toma de decisiones. Era una evolución de las antiguas *Science Courts* de mediados de los setenta, cuando la legalidad y la ciencia se encuentran ante las demandas de los usuarios/consumidores perjudicados. El NRC recogió las nuevas tendencias con sus informes de 1989 y 1996, cuando introdujo la idea de la "caracterización del riesgo" (*risk characterization*), es decir, la introducción de representantes de grupos de presión de la sociedad civil en los procesos de toma de decisiones relativas a evaluación de riesgos. En Europa no se llegaría al mismo punto sino hasta el año 2002, cuando la European Environment Agency (EEA) normalizó el "principio precaucionario" (*precautionary principle*) incluyendo en las "Late lessons from early warnings" dos referencias (puntos 8 y 9) a la necesidad de tener en cuenta

---

[19] Por lo que se refiere a los riesgos de permanecer en la cama, *cfr.* el hilarante relato breve de Mark Twain, *The Danger of Lying in Bed* (1871). La preocupación por la estadística y el riesgo no es terreno privado de los tiempos actuales. Un ejemplo contemporáneo, en la misma línea sardónica y ácida, lo encontraremos en un editorial de *Science*: E. Koshland, JR. *Science*, 30 de juio de 1989, vol. 244, núm. 4912, pág. 1529.

[20] Recordemos el acidente nuclear de Three Mile Island, así como las polémicas en torno a la cancerogenicidad del ciclamato sódico, la sacarina o los peligros del amianto, las dioxinas o el triclorotileno presente en el agua de nuestras casas. Remito para un estudio de diversos casos y de las implicaciones sociales de estas alertas a K.R. Foster *et al.* [eds.], *Phantom Risk. The Scientific Inference and the Law*, USA. MIT Press, 1993.

los diversos agentes sociales implicados en la evaluación, especialmente los legos en la polémica científica. De hecho, las agencias reguladoras científicas han acabado por aceptar esta dinámica y han incluido, bajo ciertas condiciones, a la sociedad civil en los procesos de toma de decisiones. En ambos modelos de toma de decisiones hay un espacio abierto para la participación del lego en ciencia, quien no tiene conocimientos técnicos del caso, aunque resulta afectado en su vida diaria por sus consecuencias.

La sociedad de la información y la fragmentación del modelo comunicativo

Uno de los ámbitos en el que la sociedad civil no podía prácticamente participar u opinar era el de la ciencia. La complejidad del lenguaje científico excluye por sí misma la posibilidad de comprensión de la información técnica, ello imposibilita el opinar sobre la ciencia o participar en los procesos de dinámica científica. El surgimiento del periodismo científico vino a remendar esta situación, aunque su aparición fue debida a intereses de tipo patriótico nacionalista y de supremacía cultural. Con el periodismo científico, nacía el papel oficial del intermediario del conocimiento,[21] una intermediación que consistía en algo así como una *traducción* desde el lenguaje especializado científico al lenguaje natural de todos los ciudadanos; al mismo tiempo implicaba una *simplificación* de la información, pues no era posible explicar detalladamente todos los aspectos técnicos que únicamente los expertos correctamente formados pueden entender. Pero como el proceso de traducción es muy complejo, el dicho clásico de *traduttore, traditore* puede ser aplicado en este proceso. ¿Cómo se decide el límite de lo comprensible?, ¿qué datos se deben omitir para aumentar la comprensión?, ¿cómo puedo tener certeza de la neutralidad del traductor?... tales preguntas asaltaron, a mediados del siglo XX, a la sociedad civil ya consolidada, aunque situada todavía en los albores de la participación activa de los procesos políticos y científicos generales. No existe duda alguna de la retroalimentación entre los procesos científicos tecnológicos y los sociales. La relación ha sido tratada por diferentes autores de ámbitos diversos como la ciencia regulado-

---

[21] Tristani-Potteaux los ha denominado *médiateurs des savoirs*, "mediadores de los saberes", al mismo tiempo que los califica de "pedagogos". La función del periodismo científico consiste no sólo en informar, sino en educar en tales complejos temas. *Vid.* Francois Tristani-Potteaux, *Les journalistes scientifiques,* Paris, Economica, 1997, p. 6.

ra,[22] la sociología, la filosofía o el periodismo.[23] En un principio aparecen revistas especializadas en la difusión científica como *Scientific American* (1845) o *Nature* (1869), aunque más tarde las propias publicaciones periodísticas decidieron incluir apartados de comunicación/divulgación científica. La publicidad será el canal que utilizarán las empresas privadas, además de la subvención de congresos, materiales de oficina, etcétera. Diversos agentes se ocupan hoy en día de dirigirse a nichos sociales diferentes: estudiantes sensibilizados, asociaciones de afectados, ecologistas, consumidores, asociaciones de *gays*, hasta completar una larga lista de posibles receptores de la información científica. Pero las condiciones sociales y tecnológicas de los últimos tiempos están propiciando un cambio en esta rígida estructura comunicativa que va desde los creadores de la información científica hasta el periodista y desde éste hacia el público.

Con el uso de las computadoras interconectadas en red, apareció el hipertexto o texto no secuencial, compuesto por *lexias* —o unidades elementales de texto dentro del hipertexto, según Roland Barthes—[24] que se relacionan unas con otras bajo una estructura de elección abierta. Según Echeverría, el hipertexto,[25] junto con el teléfono,[26] la televisión, el teledinero y la telemática, constituye uno de los cinco paradigmas principales de Telépolis. El uso del hipertexto, dentro del paradigma informacional[27] ha relajado la necesidad de los canales estables clásicos de comunicación de masas para posibilitar una balcanización de los mediadores de la información, lo que en

---

[22] "Cancer Risk Communication: What We Know and What We Need to Learn", en *Journal of the National Cancer Institute*, 25, USA, NCI, 1999.

[23] Denis McQuail, *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, Barcelona, Paidós, 2000.

[24] *Vid.* la sección tercera "La nueva escritura" de George P. Landow [ed.], *Teoría del hipertexto*, Barcelona, Paidós, 1997.

[25] Javier Echeverría, "21 tesis sobre el Tercer Entorno, Telépolis y la vida cotidiana", en *XIV Congreso de Estudios Vascos: Informazioaren Gizartea=Sociedad de la Información=Société de l'Information (14.1997. Donostia, Bilbo, Gasteiz, Iruñea, Baiona, Madrid)*, Donostia, Eusko Ikaskuntza, 1998, pp. 7-11.

[26] Debemos considerar la importancia de los mensajes SMS y las potencialidades de la interactuación ofrecidas por los móviles de tercera generación, que aumentan el rango participativo de la sociedad civil a través de los nuevos medios de comunicación. Remito a dos interesantes obras de David Casacuberta que ilustran esta tesis: *Imaginación democrática y globalización*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2001 y *Creación colectiva: en internet el creador es el público*, Barcelona, Gedisa, 2003.

[27] M. Castells, *op. cit.*

algunos casos ha llevado a la reflexión sobre la relación entre la información y la acción personal/social: la ética informacional sobre la que debemos reflexionar ahora que estamos inmersos en una infoesfera global repleta de *netizens* (ciudadanos de la red),[28] que comparten no sólo contenidos, sino un entorno cultural y económico en el que la translocalización se impone y los límites terrenales y legales de los Estados se resquebrajan a marchas forzadas. Ante esto, el individuo vuelve a interesarse por la decisión personal sobre el destino del mundo, como lo demuestran las crecientes reacciones a las reuniones de Río de Janeiro (1992), Seattle (1999), Praga (2000), Génova (2001), Davos (2002), Porto-Alegre (2002) y Evian (2003).

Aspectos cognitivos de la percepción: riesgo e hipertexto

Debemos preguntarnos hasta qué punto la información científica (y general) comunicada por los periodistas, que en sí misma consiste en una simplificación del lenguaje especializado original, tiene una correcta recepción por parte de la sociedad civil, o si nos enfrentamos a una situación de *misrepresentation*.[29]

Tanto frente al riesgo como frente al hipertexto aparecen estos problemas cognitivos sobre la percepción social de la información. Analicemos el primero de los ámbitos que nos preocupan: el riesgo. Diversos autores e instituciones dedicadas al estudio de la comunicación y percepción del riesgo,[30] han advertido los condicionantes

---

[28] Luciano Floridi, "Information Ethics: An Environmental Approach to the Digital Divide", *Philosophy in the Contemporary World*, vol. 9 (1: Spring-Summer), 2001.

[29] Sheila Jasanoff, *The Fifth Branch*, USA, Harvard University Press, 1994, p. 90.

[30] Mary Douglas, *Risk Acceptability to the Social Sciences*, United Kingdom, Routledge & Kegan Paul, 1985; Kenneth R. Foster *et al.*, *Phantom Risk. Scientific Inference and the Law*, USA, The MIT Press, 1999; Deborah Mayo *et al.* [ed.], *Acceptable evidence: science and values in risk management*, USA, Oxford University Press, 1991; Kristin Shrader-Frechette, *Risk Analysis and Scientific Method*, Netherlands, D. Reidel Publishing Company, 1985; Paul Slovic, "Perception of risk", en *Science*, United Kingdom, 236, 1987, pp. 280-285, y "Perception of Risk: Reflections on the Psychometric Paradigm", en Krimsky [ed.], *Social Theories of Risk*, USA, Praeger, 1992, pp. 117-152; National Cancer Institute, *op. cit.*; "Improving Risk Communication" and "Understanding Risk", *National Research Council*, USA, National Academy Press, 1989; C. Vlek y P. Stallen, "Rational and personal aspects of risk", en *ACTA psychologique*, 45, 1981, pp. 275-300; Brian Wynne, "Misunderstood Misunderstandings: Social Identities and the Public Uptake of Science", en Irwin,

cognitivos a tener en cuenta cuando nos enfrentamos a tales investigaciones. Más allá de las clásicas y reconocidas paradojas de Simpson y San Petersburgo, se observan los siguientes sesgos cognitivos en la recepción de la información científica por parte de la sociedad civil (e incluso los expertos): *a)* el *anchoring* o enraizamiento, consistente en la dificultad experimentada por la gente para ajustar su conocimiento a partir de nuevos datos, cuando estaba ya expuesta a una información previa que la condiciona; *b)* representatividad, o el juicio de un suceso a partir de la referencia a otros similares, ignorando la información concreta del caso; *c)* disponibilidad, o tendencia a asignar probabilidades más elevadas a los sucesos que habitualmente estamos más expuestos, sin refrendar tales intuiciones con los datos disponibles. Los sesgos cognitivos en la percepción condicionan las actitudes de los receptores de tales datos, los cuales tienen cada vez un mayor peso en la toma de decisiones y el desarrollo de los mercados (no olvidemos que la vanguardista investigación científica de muchas multinacionales biotecnológicas como Bayer, Roche o Monsanto, se enmarca dentro de un proyecto privado e industrial, con las miras puestas en las patentes y los beneficios económicos). Incluso hay autores como Wildavsky,[31] que reconocen diferencias cognitivas entre la racionalidad individual y la colectiva, hecho que condiciona una vez más la correcta recepción de los datos que el estamento científico emite hacia la sociedad civil y las instituciones que la regulan, como las jurídicas. Debemos aceptar que la comprensión pública de la ciencia requiere algo más que información simplificada y asequible; es más, exige una orientación especial que contenga las variables cognitivas que los receptores manifiestan y contribuya a la correcta comprensión. Al mismo tiempo, hemos de aceptar el incremento de la situación denominada como "popular epidemiology",[32] o participación activa de grupos sociales en la confección y difusión de la propia información científica. Esta situación ha sido brillantemente descrita por S. Epstein[33] en el análisis de la evolución de la investigación científica sobre el SIDA, cuando las asociaciones *gays* tomaron parte en las tareas no sólo de traducción

---

Alan *et al.* [eds.], *Misunderstanding Science? The Public Reconstruction of Science and Technology*, United Kingdom, Cambridge University Press, 1996, pp. 19-46.

[31] Aaron Wildavsky, *But it is True? A Citizen's Guide to Environmental Health and Safety Issues*, USA, Harvard University Press, 1997.

[32] *Ibidem*, p. 400.

[33] S. Epstein, *op. cit.*

y difusión de la información científica, sino también en el diseño de las nuevas líneas de investigación, a partir del peso económico del financiamiento privado.

Por otro lado, tenemos el problema de la percepción del hipertexto. Las características comunicativas, sintácticas y retóricas del hipertexto, a la vez que el entorno cognitivo[34] que condiciona su uso, nos plantean ciertas dudas respecto a la validez del nuevo canal comunicativo.

Por otro lado, el mismo hipertexto ofrece unas características que diluyen la noción clásica de razonamiento o justificación, al depender de un sistema de argumentación no secuencial. Si bien el término *hipertexto* aparece por vez primera en la obra de Theodor H. Nelson, "A File Structure for the Complex, the Changing, and the Indeterminate" en los *Proceedings of the 20th Association for Computing Machinery National Conference* (1965), es aceptado por numerosos especialistas que la idea pertenece a Vannevar Bush, quien escribió en 1945 un artículo, "As We May Think", en el que describía una máquina —la *memex*— que recopilaba, interconectaba y recuperaba la ingente información a la que el científico estaba cada vez más expuesto. David Kolbha[35] ha razonado respecto al valor del hipertexto para la filosofía (es decir, para la argumentación racional o teórica), y plantea nuevos usos del mismo, dentro de una nueva manera de crear el pensamiento.[36] Finalmente, los usos actuales del hipertexto nos ofrecen algunas complicaciones que dificultarían su aceptación como mecanismo correcto de intermediación entre los

---

[34] *Cfr.* en este punto la excepcional obra de J.-F. Rovat *et al.* [eds.], *Hipertext and Cognition,* United Kingdom, Lawrence Erlbaum Associates, 1996.

[35] Su influyente ensayo *Sócrates en el laberinto* puede encontrarse en George P. Landow [ed], *op. cit.*, pp. 365-388. Puede también adquirirse en versión electrónica en la *web* de Eastgate, www.eastgate.com. Por lo que refiere a usos semejantes a los que el hipertexto ofrece, se cita habitualmente a Ludwig Wittgenstein y sus *Investigaciones filosóficas* como un intento por trascender la linealidad argumental del texto clásico. En menor medida, los *Holzwege* de Martin Heidegger y las obras de Derrida reflexionarían sobre nuevos horizontes para la escritura y el propio pensamiento filosófico. Un artículo reciente en esta línea es el de Jean-Gabriel Ganascia, "On the Supposed Neo-Structuralism of Hypertext", *Diogenes (International Council for Philosophy and Humanistic Studies)*, vol. 196, 2002, pp. 8-19.

[36] Sobre los aspectos psicológicos de una lógica asociativa del hipertexto, *cfr.* la obra de Dennis D. Cali, "The logic of link: the associative paradigm in communication criticism", en *Critical Studies in Media Communication*, vol. 17 (4), 2000, pp. 397-408.

científicos y los legos. Sunstein[37] ha indicado algunos problemas que conlleva el uso del hipertexto en los procesos de discusión e información en los sistemas democráticos:

a) filtración: la red de redes, Internet, permite que el usuario se sumerja completamente en los contenidos que le interesan, hasta llegar a la saturación si lo desea, sin tener que pasar por la recepción de información diferente a la inicialmente preferida. Sin tener que escuchar información o puntos de vista diferentes a los deseados, el proceso crítico y racional se encuentra peligrosamente cercenado. Ello nos conduciría a las *cibercascadas*, procesos de comunicación en los que únicamente se transmite un hecho o punto de vista.

b) privatización del interés: la información no es recibida por todos, sólo se accede a una parte limitada debido a la cerrazón o especialización de los usuarios por unos contenidos muy específicos. Ello impide lo que Sunstein ha definido como *bienes solidarios*, aquellos bienes originados por la reacción ante la información, cada vez un mayor número de ciudadanos acceden a ella y reaccionan activamente.

c) Internet tiende a confundir y substituir los papeles del individuo como ciudadano o consumidor. Debido a la filtración, las mejores opciones en una elección pueden ser omitidas debido a la confusión de la soberanía absoluta en tanto que consumidores, aplicada de forma letal a los deberes ciudadanos.

Debemos también remarcar que, con su carácter flexible, de linealidad subjetivizada y naturaleza abierta, el hipertexto implica lo que Umberto Eco ha denominado una "lógica multivalor".[38] Tal lógica de la interpretación del significado del texto (en el caso propuesto por Eco, de la obra artística) retrata la indeterminación implícita en la obra, que nunca ve agotadas sus interpretaciones por los lectores. No hay una única lectura, sino varias. Parece como si el hipertexto constituyera un remedo moderno de la retórica aristotélica y sus entimemas. En la *Retórica*, 1355a5, Aristóteles nos dice que "la persuasión es una especie de demostración (puesto que nos persuadimos sobre todo cuando pensamos que algo está demostrado)".[39]

---

[37] Cass R. Sunstein, *República.com (Internet, democracia y libertad)*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 55-56.

[38] Umberto Eco, *The Open Work*, USA, Harvard University Press, 1989.

[39] Según traducción de Quintín Racionero, en la edición de Gredos, Madrid 2000.

Si bien el hipertexto no es una forma perfecta, resulta útil para la exposición, comprensión y demostración de ideas, adaptándose al nivel de los sujetos que lo utilizan, lo que explica su éxito y difusión.

Conclusiones

El artículo nos ha ofrecido una reflexión sobre las sociedades de nuestros días: buscan saber qué sucede en el mundo y comunicar la información diseminándola por todos los medios posibles. La sociedad civil, cada vez mejor educada, con niveles de analfabetismo en claro retroceso y extinción, se muestra interesada en los mecanismos de toma de decisiones en todos los niveles. Si desde el más complejo, el científico, se ha resuelto como necesario admitir la voz de la gente (recordemos la caracterización del riesgo norteamericana y el principio precaucionario [*i.e.* precautorio]europeo), ningún otro puede resistir el embate de la participación social. Además, mediante el hipertexto y sus variadas formas (*chat, weblogs, websites*, foros,....), la sociedad civil ha descubierto un canal informativo propio, con unas características funcionales que posibilitan una mayor participación, lo que al mismo tiempo estimula una implicación enorme de las personas en los mecanismos de toma de decisiones. El hipertexto ha posibilitado, también, la fractura del modelo clásico comunicativo, que partía de las fuentes para ser modelada por el periodista intermediario y finalmente ser recibida por el público receptor. El mismo público se informa, busca asesores, genera nueva información y disemina los resultados obtenidos, en una secuencia comunicativa, formada por infinitos bucles comunicativos, completamente libres, que atraviesan un mundo globalizado.

Pero tampoco debemos obviar los aspectos cognitivos de la percepción de la información, puesto que tanto en las áreas de la percepción de los riesgos como en la cognición del hipertexto aparecen indicios de los peligros de una sublimación de la sociedad civil. Si en el paradigma informacional, la información constituye el elemento clave del funcionamiento y desarrollo social, la transmisión y recepción correcta de la misma están revestidas de la máxima importancia. Es bueno que la información fluya, aunque siempre en función de la calidad y transparencia de la misma. Un contenido incorrecto puede traer un mayor grado de incomprensión sobre los problemas a resolver, y aumentar la complejidad y desacuerdo en los temas más fundamentales de nuestras sociedades. Hace falta, pues, desarrollar estudios profundos sobre la percepción informativa y los

canales por los que circula, además de crear modos eficientes de gestión en las decisiones de los diversos agentes sociales. Resulta obvio que una mayor participación aumenta el volumen de datos a procesar antes de tomar una decisión final.

El futuro humano está, cada vez más, en las manos de la misma humanidad, entendida ésta como un conjunto de individuos que, informados, toman decisiones concernientes al bien de la comunidad. El antiguo ideal político republicano del Estagirita vuelve, aunque superada la problemática del fin de la *pólis* ante la comprensión del mundo globalizado. Es curioso que dos mil años más tarde, el concepto de "cosmopolita", nacido tras la magna epopeya de Alejandro Magno, que tanto apenó a su maestro, tome pleno sentido por la reflexión sobre la globalización del mundo, en la que cada vez un número mayor de seres humanos participan en los procesos de toma de decisiones sobre la realidad que nos preocupa: el bello, pequeño y único planeta que hasta el momento nos ha sido dado, la Tierra.

II. DOSSIER

HERMENÉUTICA, FIESTA Y SIMBOLISMO

Andrés Ortiz-Osés*

La hermenéutica trata de comprender la significación de lo real; aquí se intenta comprender la realidad festiva, la significación de la fiesta. Ahora bien, nuestra hermenéutica intenta captar la significación simbólica de lo real, siendo precisamente la fiesta una realidad eminentemente simbólica, de donde viene la complicidad entre la hermenéutica simbólica que profesamos y la fiesta que estudiamos, entendida como concelebración ritual de un acontecimiento humanamente relevante.

"Y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó, porque en él descansó (*sabat*) de toda la tarea creadora que había realizado."

Génesis, 2, 3

El lenguaje festivo

La hermenéutica clásica puede considerarse como un lenguaje de lenguajes, es decir, como un intento por articular lingüísticamente los diferentes lenguajes que configuran culturalmente el mundo del hombre, desde la perspectiva medial o mediadora de su significación humana. La diferencia de la hermenéutica respecto de la semiología estriba en que ésta estudia el significado dado de los signos, mientras que aquélla estudia su significatividad humana, es decir, el plus de dación o donación de significación que el hombre otorga a lo real. Por ello la semiótica resalta la interpretación objetiva u objetivada de lo real, en tanto que la hermenéutica resalta la versión subjetiva o subjetivadora del hombre.

* Universidad Deusto-Bilbao, España.

El caso es que la hermenéutica clásica no se diferencia mucho de la semiótica o semiología: la primera representa un lenguaje objetivo-subjetivo, la segunda ofrece un lenguaje subjetivo-objetivo. En ambos casos nos la habemos con lenguajes ordinarios lineales que describen semiológicamente o desvelan hermenéuticamente, sean los datos/dados objetivados del mundo del hombre, sean las huellas de los acontecimientos propios del hombre en el mundo. Ahora bien, cabe introducir el término de "hermenéutica simbólica", la cual ya no funcionaría como un lenguaje literal o directo que da cuentas y razón de lo real, tal y como lo hacen la semiología y la hermenéutica clásica, sino como un lenguaje simbólico, metafórico o figurado, traslaticio o indirecto, que da cuenta y relación de la surrealidad de lo real. Y bien, nosotros hablamos de hermenéutica simbólica en cuanto conciencia ya no meramente del significado dado (semiológico) ni siquiera de la significación añadida (hermenéutica), sino específicamente del sentido en cuanto sentido simbólico de carácter axiológico.[1]

Pero entonces la hermenéutica simbólica tal y como la propugnamos configura un "lenguaje cuasi festivo", en el que los signos planos con sus significados racioentitativos son suplantados por símbolos pregnantes con sus sentidos axiológicos o valorativos. La hermenéutica simbólica como lenguaje casi festivo obtendría la misma función extraordinaria que el suplemento cultural dominical o del fin de semana en relación con el periódico diario: mientras que éste reseña las noticias dadas o literales en un contexto sociopolítico general, aquélla desentraña el sentido cultural de los acontecimientos desde pautas simbólico-literarias (existenciales). Para ello, el suplemento dominical, como la hermenéutica simbólica, ha de realizar una especie de ruptura, corte o transgresión del tiempo rotativo para su condensación simbólica que permita la evaluación. El paso del diario al dominical recubre el traspaso de los signos con sus significados a los símbolos con sus sentidos, así como el tránsito de la semiótica al bucle hermenéutico a modo de alto en el camino.

Así que la hermenéutica simbólica constituye una especie de lenguaje cuasi festivo dentro de la gris hermenéutica clásica, ya que conlleva una cierta transgresión del lenguaje ordinario (semiológico o sígnico) por parte del lenguaje extraordinario de los símbolos. El

[1] Sobre la hermenéutica clásica, *vid.* H-G Gadamer, *Verdad y método*; para nuestra hermenéutica simbólica, mi obra *La razón afectiva,* Salamanca, San Esteban, 2000.

lenguaje simbólico, en efecto, es un lenguaje metafórico y, como ya mostró P. Ricoeur, toda metáfora realiza una impertinencia semántica por cuanto relaciona niveles de la realidad distantes y distintos, configurando así una auténtica coimplicación de ámbitos diferentes reunidos por comparación analógica, lo que proyecta un horizonte de comunicación y sentido a nuestra existencia. Dicho más drásticamente, mientras que la semiología y la hermenéutica clásica estudian los significados estáticos de lo real, la hermenéutica simbólica estudia los símbolos vivos del sentido vivido. Por eso puede hablarse de la hermenéutica simbólica como de una semiología con alma, ya que en ella funciona no la razón aséptica, sino la inteligencia afectiva.[2]

No es extraño, entonces, observar un cierto elemento folclórico en el lenguaje casi festivo, propio de la hermenéutica simbólica (especialmente la aforística), la cual resulta sintomática de un contexto contracultural que funciona a modo de contrapunto del racionalismo frígido vigente, y que obtiene cierta empatía en nuestro ámbito latino-católico, sudista-mediterráneo o hispano-americano. Entre los representantes simbólicos de nuestra escena cultural destacaremos a los mitólogos J. Campbell y G. Durand, los fenomenólogos M. Eliade y K. Kerényi, los antropólogos V. Turner y C. Geertz, los simbólogos E. Cirlot y R. Panikkar, los psicólogos J. Hilman y C. Castoriadis, los teólogos N. Brown y E. Drewermann.

Interpretaciones de la fiesta

Las interpretaciones de la fiesta responden obviamente a las diferentes escuelas y posiciones antropológicas, sociológicas, psicológicas o filosóficas que compiten en el ámbito de la cultura, cada una de las cuales destaca un aspecto o perspectiva de la fiesta en cuestión. De todas formas, suelen estar de acuerdo los diferentes autores en subrayar ciertos aspectos comunes a las fiestas, especialmente la ruptura del tiempo-espacio cotidiano que toda fiesta realiza, alterando la lógica ordinaria y productiva en nombre de una transversalidad extraordinaria y de una trascendencia inmanente (puede consultarse al respecto la obra de M. Eliade). En efecto, en la fiesta el tiempo se despacia ritualmente, mientras que el espacio

---

[2] Sobre la hermenéutica metafórica, *vid.* P. Ricoeur, *La metáfora viva*; sobre el trasfondo simbólico, Revista *Ánthropos*, 153, 1994.

se atempera ceremonialmente, dando paso a la dramatización de un acontecimiento especialmente significativo para un grupo o agrupación de personas.

La interpretación sociologista de E. Durkheim y escuela considera la fiesta como la religación del individuo con la sociedad, bajo el patrón de representaciones colectivas que sirven de cobijo simbólico social. Por su parte, la interpretación psicologista de B. Malinowski y socios considera la fiesta como un ritual que alivia anímicamente al personal por medio de la magia conjurativa. Aquí se inscribe también la posición psicoanalítica de G. Bataille, quien concibe la fiesta como una transgresión carnavalesca que conlleva una auténtica catarsis o purificación del hombre participante en la regeneración de la existencia humana.

A partir de Van Gennep, diferentes autores inciden en la función de la fiesta como rito de paso, traspaso o pasaje de una realidad preliminar a otra posliminar, atravesando el margen *liminar* entre una y otra. Este carácter liminar de la fiesta reaparece en V. Turner, para quien la fiesta implanta en la estructura de la sociedad una auténtica antiestructura desestabilizadora, introduciendo la fluencia en el *continuum* estático de la realidad establecida; en la fiesta, la comunidad (*communitas*) se concibe como materia infraestructural y crítica frente a la supraestructura formal estereotipada.

Finalmente, podemos hablar de la visión intelectualista de la fiesta por parte de R. Horton o I. C. Jarvie, quienes ven en la fiesta la plasmación de un modo de pensar que tratará de controlar ritualmente la naturaleza: el ritual festivo sería una transgresión, pero al servicio del orden, en palabras de Gluckman, de modo que lo trastocaría todo para dejarlo igualmente estructurado. En esta línea se mueve el estructuralismo, al plantear la fiesta como un sistema que estabiliza las contradicciones mediante una lógica dual o dicotómica que trataría de explicar los contrarios estáticamente. Aquí habría que situar el estructuralismo de Leach y su concepción semiótica del rito festivo como una comunicación abstracta de los opuestos.[3]

Con esta última concepción entramos en la cuestión probablemente central de todo ritual festivo, el cual trataría efectiva/afectivamente de "coimplicar los contrarios" por medio de su

---

[3] Como introducción a la problemática festiva, *vid.* J. Roma, en J. Prat y A. Martínez, *Ensayos de antropología cultural* (Homenaje a C. Esteva), Barcelona, 1996; como introducción a los rituales, R. Caro Cruz, *Archipiélago de rituales,* Barcelona, 1998.

comunicación, que para nosotros no sería meramente estructural o abstracta, sino simbólica y axiológica. Pensamos que en toda auténtica fiesta se coimplica el doble polo del orden y el desorden, de lo apolíneo y lo dionisíaco, de la estructura y la urdimbre. Por ello las auténticas fiestas suelen ser a la vez religiosas y profanas; la fiesta religiosa significa el orden apolíneo y la fiesta profana el desorden dionisíaco. Pero la clave estaría en su unión o mediación simbólica, ya que la fiesta conjuga el encuentro-límite del bien y el mal, lo alto y lo bajo, lo sagrado y lo secular, lo divino y lo demoníaco, la derecha y la izquierda, el supramundo y el inframundo, la conciencia y el inconsciente. Se trata de extremos mediados precisamente por su coimplicación simultánea, la cual conduce por una parte a afirmar la totalidad de la existencia, comunicando lo incomunicado y correlativizando toda unilateralidad.[4]

Podríase, entonces, afirmar que toda fiesta auténtica coagula/coaliga a Apolo y Dioniso mediante su común complicidad representada por Hermes, el dios hermenéutico que funda un lenguaje dialéctico de ida y vuelta, el numen que preside la coalición de lo sagrado y lo profano. Veámoslo más de cerca.

Hermenéutica de la fiesta

Hemos dicho que la auténtica fiesta reúne simultáneamente la celebración religiosa y la celebración pagana: la primera se situaría bajo los auspicios de Apolo el ordenador, la segunda bajo la égida de Dioniso, el disolutor. Pero he aquí que la dialéctica de los contrarios contamina a estos mismos, ya que también la fiesta religiosa contiene elementos dionisíacos, lo mismo que la fiesta pagana contiene elementos apolíneos. En efecto, detrás de la pureza de lo sagrado y su totemismo ordenador se agazapa el diablo de la disolución y el tabú de lo impuro como su contrapunto necesario, pues lo sagrado es a la vez fascinante y terrible, como ya mostró R. Otto. Por otra parte, el archisímbolo de lo apolíneo es filosóficamente el Ser como forma que conforma toda materialidad, pero él mismo está atravesado por el devenir y fluir de sus accidentes. Por eso el Ser está considerado por Parménides, Platón y Aristóteles como divino (*theion),* pero

[4] Al respecto, puede consultarse M. Delgado, en *II Congreso de Antropología de la religión,* Eusko-Ikaskuntza, Pamplona, 2000; también A. Aguirre, en *Diccionario temático de Antropología,* Barcelona, 1993.

ya Heráclito descubre que se trata de una divinidad accidentada (posteriormente, el cristianismo hablará de divinidad encarnada).[5]

Lo mismo ocurre complementariamente con la fiesta ya no religiosa sino profana, la cual aparece superficialmente como una celebración fluida del devenir a través del exceso y el derroche, la erótica y la pasión, en una palabra de la *desrepresión* o *destabuización*. Y, sin embargo, la fiesta profana de carácter dionisíaco accede a un nivel liminal que, como ya sabía Nietzsche, la coloca al borde del abismo del devenir reconvertido en destino o hado. Y ello porque en su límite el tiempo lineal del devenir reviene sobre sí mismo circularmente, con base en una retorsión o repetición que lo inscribe en el eterno retorno de los arquetipos del Ser, el cual comparece como el Ente del que participan los entes, lo mismo que el Dios es participado, consumido o comulgado por los hombres y la Naturaleza es compartida por todas las naturalezas.

Tenemos, pues, que, si en la fiesta religiosa pasamos del devenir secular al Ser sagrado, en la fiesta profana traspasamos del ser sacralizado o hieratizado, estatificado o estratificado al Devenir abierto. Pero así como detrás del Ser sagrado comparece secularmente el devenir irreligioso/irreligado, detrás del Devenir profano reaparece el Ser como círculo o esfera sagrada que enmarca al tiempo lineal y lo contiene. La *dialéctica sagrado-profano* es lo prototípico de toda auténtica fiesta, la cual se define como la conjunción simbólica de lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular, lo divino y lo demoníaco (re)mediado por el hombre ritual o ceremonialmente de un modo conjurativo. Por eso resulta improcedente la mera visión profana de la fiesta, defendida heraclítea y nietzscheanamente por M. Delgado, lo mismo que resulta improcedente la visión sacral de la fiesta defendida religiosamente por J.D Martín Velasco, basándose en la concepción clásica de Platón, según el cual: "En su alternancia, las fiestas en honor a los dioses representan 'paradas' en medio de nuestros trabajos".[6]

Frente a ello, las auténticas fiestas son simultáneamente "paradas" del tiempo corriente y descompresión de su presión, hitos o marcas sagradas y ejes de dispersión o disipación, así pues, orden y caos. En efecto, en la auténtica fiesta se recupera el Ser extático frente al devenir dinámico, pero simultáneamente se recupera el

[5] *Vid*. R. Otto, *Lo santo*, así como F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*.

[6] Platón, *Leyes* II, 653 d; al respecto, Revista *Communio*, III, 1982.

Devenir abierto frente al ser cerrado. La clave hermenéutica está en la oscilación entre los contrarios simultáneamente coafirmados como contrarios contractos y como opuestos compuestos. Por esto precisamente toda fiesta profunda es a la vez introversión del sentido y extroversión de los sentidos, proyección de sentido y asunción del sinsentido, *impansión* anímica y expansión corporal. En el renacentista Nicolás de Cusa esta dialéctica de los contrarios contractos o contratados en toda fiesta se expresa en la dialéctica del Poder y la Potencia, respectivamente caracterizados como *Esse* (el Ser compacto) y *Posse* (la Posibilidad abierta).

En efecto, para el filósofo y teólogo germano la realidad omnímoda consta de dos contrarios —lo potencial y lo dado—, y ambos configuran paradójicamente dicha realidad tensionalmente. Examinemos a continuación esta concepción filosófico-teológica de lo real, con el fin de obtener una interpretación profunda de la fiesta como ámbito simbólico donde eclosionan los opuestos coimplicándose dialécticamente.

Potencia *versus* Poder

La genialidad de Nicolás de Cusa (siglo XV) estriba en haber captado el Arquetipo radical del mundo como una síntesis de Ser y Potencia, de modo que la realidad profunda se define como Potencia de Ser (*Possest*). Ahora bien, la originalidad del filósofo y teólogo germano radica en haber retrotraído anticlásicamente el Ser a la Potencia, lo cual implica retrotraer lo Actual a lo Potencial, lo Dado a su Dación y el Fundamento a su Fundación. En efecto, según nuestro autor la clave del Ser está en el Poder-ser, así pues en su Potencial o Creacionalidad, en el Dinamismo de sus Posibilidades abiertas: lo cual es un mentís a la visión estática de Aristóteles y socios sobre el Ser (*Esse*), redefinido ahora como Emergencia (*Posse*). Se trata de un singular traspaso del Poder del Ser a la Potencia de Ser, lo que conlleva un trasvase de lo estático y apolíneo a lo dinámico o dionisíaco, este último representado por la potencia y el/lo potencial.

Curiosamente este paso del Ser (*Esse*) a la Potencia (*Posse*) privilegia lo infrastructural, caótico e indiferenciado frente a la abstracción y el formalismo clásico, al tiempo que recupera el carácter originario y primigenio del Protoser y la Protorrealidad como Energética emergente (a modo de energía tipo *mana* o bien cual *physis* o *natura naturante*). El psicosociólogo C. Castoriadis ha rescatado en su obra la categoría de “magma” precisamente para repensar la realidad ra-

dicalmente como *autopoiesis*, un término procedente de las ciencias físicobiológicas para significar la autocreación o autoorga-nización de la materia del universo. Sin duda que el Cusano se ha inspirado a su vez en la concepción cristiana de la realidad como creación, recuperando simbólicamente el momento liminar en el que el Creador se retira festivamente a descansar, tras haber creado el mundo. Se trata de una retirada estratégica a la nada-potencial que le sirvió de trasfondo a su creación, no para instalarse cómodamente, sino para revisar lo creado y poder recrearlo: y, efectivamente, a raíz de semejante revisión, como ya entrevió C.G. Jung, acabará el Creador encarnándose en su propia creatura y humanizándose finalmente.[7]

El llamado descanso divino en el día séptimo es, pues, una fiesta recreativa en toda regla: el *Sabat* como respiro del Creador para poder recrear su propia creación. Éste será el modelo de la fiesta humana, ya que el hombre descansa de su quehacer productivo en el ocio recreador representado por la gran Parada (*Parade*) festiva. Podemos expresar esto en la terminología mitológica vasca, diciendo que Indar, como fuerza de realización extroversora, es sustituida por la celebración de la energía interior (*Adur*), la cual traspasa transversalmente los seres a modo de potencialidad mágica. Anclar el Ser-*indar* en la Potencia-*adur* es entonces anclar lo Real en lo Potencial, reconvirtiendo el Cosmos en Caosmos. Al fondo de la concepción cusana subyace una inspiración no sólo creacional cristiana, sino explícitamente oriental, ya que N. de Cusa es un filósofo que bebe en la visión orientalizante del neoplatonismo (Proclo, Plotino, Pseudo-Dionisio), lo cual le llevará a retrotraer el Ser aristotélico (definido racioidemente) al Poder-ser infinito o indefinido y transracional.

Pero con ello el Ser clásico se abisma en el Pre-ser o Proto-ser de modo radical. No extrañará observar cómo emerge de semejante mística neoplatónica una concepción "contracultural" del Ser como Eros y, finalmente, de la Realidad como surrealidad. Aquí engarza la visión *anarcoidal* que seculariza y politiza el misticismo orientalizante, celebrando esta crítica al Ser clásico como la crítica a la Realidad suprastructural en nombre de la realidad infrastructural o, si se prefiere, la crítica al Poder en nombre de la Potencia en una línea spinozista. Nuestro A. García Calvo es un buen exponente, lo mismo que Cioran, de semejante traspaso del Ser al no-ser y de la Realidad

[7] *Vid*. de N. de Cusa, *La cumbre de la teoría,* Universidad de Navarra, Pamplona, 1998; sobre C. Castoriadis, Revista *Ánthropos*, 198, 2003.

a la nada, al erigir un nihilismo crítico que trata de aniquilar la representación alienada del mundo en el Ser clásico mediante una revisión cuasi mística. Esta revisión obtiene carácter festivo al reclamar marcusianamente tanto la desrepresión de la libido como la desopresión del trabajo meramente (re)productivo en nombre del Juego, la imaginación y el ocio creador.[8]

Crítica de las fiestas

La fiesta así enmarcada obtendría un carácter ambivalente por cuanto situada entre el orden apolíneo y el desorden dionisíaco, el poder y la potencia, lo sacro y lo profano, exhibiendo esa Potencia-de-ser que, según N. de Cusa, define la realidad radical. En ello estaría de acuerdo G. Bataille cuando concibe la fiesta como conciliación amistosa y angustiosa a un tiempo de necesidades incompatibles. Toda fiesta resultaría carnavalesca en el sentido de coafirmar lo uno y lo otro, lo propio y su alteridad, alternativa o alteración, por cuanto reúne lo cómico y lo trágico, el ser y su envés, la realidad y la surrealidad, el sentido y el sinsentido al que trata de enrolar o enrollar orgiásticamente.

El propio N. de Cusa usa el término de Igualdad de los contrarios para referirse al Arquetipo de la realidad radical, simbolizada según nuestra interpretación en la fiesta; igualdad que significa igualación o ecualización de los opuestos en un Juego o Conjugación de carácter cuasi democrático. De aquí que el símbolo de semejante Igualdad sea el Mar en cuanto ámbito de liquidación o nadificación de las realidades compactas, estáticas o reificadas en el elemento acuático disolutorio o fluidificador; no se olvide que Igualdad (*Aequalitas*) procede de "*aequo*=liquidar", siendo *aequoreus* lo perteneciente al mar que disuelve o nadifica lo cósico-terráceo. Y es que, como dice G. Deleuze, las verdaderas entidades no son entes ni conceptos, sino acontecimientos, por lo que la fiesta fungiría como acontecimiento que ritualiza el acontecer mismo de lo real (en hebreo fiesta es "hag" = "danza"). O la fiesta como danza de las realidades reanimadas por el hombre.[9]

Cabe definir la fiesta como Acontecimiento de acontecimientos,

---

[8] *Vid.* al respecto H. Marcuse, *Eros y civilización;* para el trasfondo, mi obra *Amor y Sentido,* Barcelona, 2003.

[9] Sobre el juego, J. Huizinga, *Homo ludens*; también J. M. Almarza, en Varios, *Diccionario de Hermenéutica,* Deusto-Bilbao, 1998.

ya que en ella se manifiesta la Potencia-de-ser como posibilización de la *patencia* de los seres. De donde el carácter extático de toda auténtica fiesta que contiene el tiempo sin detenerlo, puesto que detener el tiempo constituye ya un mero festejo o matar el tiempo sin revivirlo. Por ello, la fiesta real no es un mero pasatiempo, sino el paso del tiempoespacio ordinario al tiempoespacio medial y recreador (y no meramente recreativo).

Y bien, ha llegado el momento de realizar una crítica de nuestras fiestas, a menudo meros festejos, pérdidas de tiempo, recreos meros (lo que también ha de tener su puesto y puesta en escena). El problema es que a menudo las fiestas no son la auténtica coimplicación de contrarios contractos, sino meras celebraciones de una parte, sea la parte religiosa, sea la profana. Por otro lado, si la fiesta ha de representar también la asunción del sinsentido de acuerdo con lo dicho, muchas veces presenta simplemente el sinsentido sin asunción ni (re)mediación: así sucede, por ejemplo, con la excrecencia de la mugre sin reciclar , con el ruido brutal sin articular o con la bebida liquidadora sin límites. Por no hablar de la emergencia de la fiesta como un escape de una cotidianidad abrumada por la falta de una política democrática, tal y como ocurre en ciertos famosos carnavales del sur caribeño.[10]

A este respecto, hay que tener cuidado con la concelebración teórica de las celebraciones prácticas. Los teóricos solemos ser intelectuales pagados por los propios festivales o buenamente interesados arcaizantemente en ciertas manifestaciones rituales como los toros, el fútbol o la pelota. Sin embargo, debemos mantener una reserva crítica al respecto si recordamos que los países (más) folclóricos suelen ser (más) pobres o atrasados. Interesarse antropológicamente por los toros no equivale a interesarse humanamente por la corrida, ya que se olvida su crueldad, lo mismo que interesarse por el fútbol no puede evitar la crítica a su actual superimportancia social, igual que apreciar nuestras tamboradas no significa cerrar los ojos a su carácter brusco, bruto o criptomachista. Pues una cosa es asumir el sinsentido y otra recaer en él, una cosa es hacer ruido y otra ensordecer, una cosa es jugar bien y otra cobrar tanto por tan poco...

La fiesta es un lenguaje que comunica los contrarios precisamente para evitar no sólo su incomunicación, sino su enfrentamiento, pues afrontamos simbólicamente los contrarios para evitar su

[10] Para otra crítica de la fiesta, *vid.* A. Ariño, en Revista *Antropología*, 11, 1996.

real enfrentamiento. El archisímbolo de la fiesta sigue siendo el Juego como Conjugación de las diferencias, de modo que no haya represión, pero tampoco imposición, sino integración. La fiesta por lo tanto no puede reducirse, como a menudo ocurre, a un mero "cachondeo", sino que tiene unas reglas de (con)juego de carácter cuasi democrático, ya que en la fiesta pasamos de la razón, pero para recaer en el sentido (con)vivido; sobrepasamos el consenso abstracto, pero para recobrar el consentimiento simbólico; traspasamos el Ser para dar en la Potencia-de-ser. El problema es que se da una perversa folclorización o festivalización de todo en nuestra sociedad mediática, espectacular y especular/especulativa, como cuando unos peligrosos presos apoyan la por otra parte noble causa de la paz contra la guerra de Irak sin haber pensado en pedirles perdón a sus propias víctimas o familiares... Por eso no estaría nada mal el oponer contrapuntísticamente cierto rictus *iconoclasta* propio del protestantismo racionalista a los naturales ímpetus folclóricos de nuestro ámbito latino-católico, sudista y mediterráneo, con sus fiestas y festejos, procesiones y ritos, manifiestos, manifestaciones y exposiciones, deportes y juegos, tertulias, discursos y discusiones, teatros y cines, shows y teles, bares y jolgorios, misas y rosarios, santos y santas, ferias, charlas y comunicados, cuentos y novelerías, todo ello recubriendo una forma de vida hondamente incultural.

Conclusión: Coimplicación de contrarios

Hemos definido la auténtica Fiesta como una coimplicación de contrarios contractos, lo que le confiere una ritualidad mediadora de opuestos compuestos. Ahora bien, para no recaer precisamente en un nuevo dualismo fiesta *versus* no-fiesta, se trataría de reimplicar la fiesta en el *medium* de la vida cotidiana haciendo su tiempoespacio más elástico, esponjoso o humano, lo cual no equivale a recaer en el "cachondeo" posmoderno de signo relativista. De lo contrario, nos la habemos con aquellas sociedades, cuyas fiestas son tanto más exaltadas cuanto la realidad cotidiana resulta más alienada o deprimida.

He aquí que en la Fiesta dejamos de Ser para potenciar nuestro ser y poder-ser de manera más cómplice con nuestro contexto humano, mundano y cósmico. En este sentido el Amor es la fiesta de las fiestas o la fiesta por antonomasia, ya que *impande* y expande nuestra energética vital y la coliga con el/lo/la Otro/Otra (que no en vano en ciertos lugares salir de novios se denomina "festejar"). Y es

que el amor reúne como la fiesta el Ser y su Potencia, la Realidad y la Surrealidad, lo sacro y lo profano de forma unitaria. El Poder-ser que la fiesta instaura puede, entonces, traducirse como el Logos del Eros.

El amor es una fiesta y, como en toda fiesta auténtica, hay una complexión de contrarios, así como una especie de recuperación o reciclaje de lo reprimido/oprimido: el *eros* que subyace al *logos*, el mar del que promana la tierra, la implicación que arraiga la explicación, la relación que funda la razón, el estar que funde el ser. Por todo ello, en la fiesta, como en el amor, dejamos de ser nosotros mismos abriéndonos a la Otredad, incluso dejamos de ser lo que somos para poder-ser lo que no somos, como lo expresa nuestro místico: "No seas, y podrás más que todo lo que es" (Juan de los Ángeles).[11]

Quizás el mensaje más intrigante de la Fiesta esté en mostrar el entrelazamiento profundo del cosmos, el mundo y los humanos, celebrando la disolución de toda estructura compartimental en la coparticipación de una urdimbre relacional. Esta urdimbre relacional tiene carácter coimplicacional y puede expresarse antropológicamente así: entre yo y tú está él/ella o ello, entre tú y él/ella o ello estoy yo, y entre él/ella o ello y yo estás tú; y otro tanto ocurre en plural entre nosotros, vosotros y ellos. A partir de aquí habría que pensar el abigarramiento de la fiesta como una suturación por saturación de las escisiones de lo real: porque la fiesta se concibe como la fusión de la fisión (simbolismo en acción). Una fusión que procede de abajo arriba, aunque a menudo sea una confusión organizada de arriba abajo o simplemente abandonada abajo.[12]

Concluyo: Si la auténtica fiesta es la coimplicación de los contrarios simbolizados por lo sagrado y lo profano, la fiesta instituye la *correlativización* de lo sagrado por lo profano, y viceversa, lo profano por lo sacro. Pero en el festejo contemporáneo lo sagrado y lo profano ya no se conjugan, sino que se dislocan. Hemos pasado de la vieja sociedad sagrada (que relativiza lo secular politizando lo sacro) a la contemporánea sociedad secular (que relativiza lo sagrado sacralizando lo secular). Quizás, entonces, la fiesta como "correlativización" de los contrarios no se ha celebrado nunca, sino aproxi-

[11] Sobre el trasfondo místico de la fiesta, puede consultarse S. Pániker, *Variaciones 95,* Barcelona, 2002.

[12] Sobre la dialéctica interpersonal, puede consultarse R. Panikkar, *La confidencia,* en Revista Española de Filosofía (CSIC), 1963 (Agradezco a Josetxo Martínez su ayuda bibliográfica.)

madamente, oscilando entre lo sagrado y lo profano. Ello significaría que la fiesta auténtica sólo es un tipo-ideal, pero que toda fiesta es *inauténtica*, como todo lo humano, y que toda fiesta es impropia o metafórico-simbólica, es decir, que la fiesta promueve un *decalage*, desequilibrio o rito de transición/transacción entre los contrarios, relativizando ora lo profano como antiguamente, ora lo sagrado como modernamente.

PARA UNA HERMENÉUTICA DEL ALMA

Fernando Bayón*

El artículo presenta una interpretación de la obra de Andrés Ortiz-Osés, cuyo punto de partida son sus dos últimas obras: Amor y sentido *y* Co-razón. *La hermenéutica simbólica del autor es interpretada como una filosofía que hace la experiencia de los límites del lenguaje. La idea se desarrolla en dos líneas argumentales convergentes. La primera se centra en el esfuerzo de mediación realizado por el autor entre los aspectos funcionales y culturales del lenguaje o tránsito antropológico desde el significado al sentido. La segunda, en cambio, se fija en la importancia del cruce entre lo heleno y lo cristiano en su pensamiento, mediante el comentario de un motivo extraído de su obra: la búsqueda de un lenguaje en que se apalabre la cópula del Amor y la Muerte*

I

Leyendo los dos últimos libros de Andrés Ortiz-Osés,[1] no he podido menos que recordar una de las más cautivadoras empresas retóricas de que he tenido noticia y me permito comentar aquí, aun cuando pueda parecer una cita extraña. Me refiero a aquella que protagonizara en el Extremo Oriente el jesuita italiano Matteo Ricci durante la segunda mitad del siglo XVI. A este personaje ha dedicado el eminente sinólogo de la Universidad de Yale, Jonathan D. Spence, una originalísima biografía que lleva por título *El palacio de la memoria de Matteo Ricci*. Si traigo a colación este libro extremadamente inteligente es únicamente por el deseo de hacerme eco del modo como Ricci basó toda su labor evangelizadora y misionera en el esfuerzo

* Universidad de Deusto-Bilbao, España.

[1] *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Barcelona, Ánthropos, 2003; *Co-razón. El sentido simbólico*, Barcelona, MRA, 2003.

de deslumbrar a las élites chinas con sus extraordinarias dotes mnemotécnicas, en la confianza, a la postre satisfecha en un grado bastante aceptable, de que al valorar semejantes dotes, los *infieles* indígenas no podrían menos que preguntarse admirados por la religión que necesariamente habría de estar detrás de un prodigio tan maravilloso (y que la cultura china tenía en tan alta consideración). En 1596, como nos relata Spence, Matteo Ricci enseñó a los chinos a edificar un Palacio de la Memoria. ¿De qué se trataba? De una *construcción mental* cuyo propósito era *ofrecer espacios de almacenamiento para la miríada de conceptos que componen la suma del conocimiento humano*. Cualquiera que fuese el contenido que se deseara recordar, habría que asignarle una imagen, y a cada una de estas imágenes se le debería reservar "una posición donde pueda reposar en paz hasta que estemos preparados para recuperarla mediante una acción de la memoria".[2] La magia que desprende el libro de Spence proviene, creo, del hecho de que nos proporciona una de esas ocasiones verdaderamente raras de entrar en contacto con una explicación, pormenorizada hasta en sus detalles más inauditos, de un sistema de imágenes mnemotécnicas ubicadas estratégicamente en sus lugares, dentro de una "estancia del recuerdo" mentalmente concebida para ser recorrida por su constructor cada vez que se hallara en el trance de hacer memoria y quisiera recuperar algún conocimiento. Entonces se le "podría ver" traspasando el umbral, entrando en la sala, torciendo a la derecha o a la izquierda, examinando la imagen allí colocada, con su iluminación exacta, y requiriendo en su viva presencia el dato a ella vinculado. Pero lo que me interesa ahora no es entrar en mayores detalles de la metodología mnemotécnica de Ricci, y mucho menos discutir el proyecto de colonialismo religioso contrarreformista que era su fondo indisimulado. La razón por la que estas dos últimas lecturas de Andrés Ortiz-Osés han conducido a mi imaginación hacia el *palacio de la memoria*, hay que buscarla en el hecho de que el aventurero Ricci decidiera basarse en ideogramas chinos para construir cada una de las cuatro imágenes ubicadas en su Palacio. Efectivamente, su comprensible preocupación por hallar una lengua común a él y a los nativos chinos lo llevó a inspirarse en conocidos ideogramas para el diseño de todas sus imágenes recordativas. Y lo que reviste mayor importancia: puesto que los ideogramas chinos son un consorcio de conceptos

[2] D. Jonathan Spence, *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*, Barcelona, Tusquets, 2002, pp. 15-16.

polifacéticos, una síntesis o aforo visual de múltiples órdenes del significado, la escritura convergente de sentidos divergentes, racimos gráficos de realidades autónomas, puesto que son, en resumidas cuentas, una novela en *stasis;* Ricci tuvo la ocurrencia genial de ir dividiendo cada ideograma en dos o más partes mediante cortes bien horizontales, bien diagonales. De este modo, lograba que cada uno de los universos del discurso antes con-traídos a la unidad gráfica se emancipara de la matriz original, ahora desovillada. Por ejemplo, al diseccionar el ideograma chino de la guerra (pronunciado *wu*) mediante un corte diagonal, obtenía dos ideogramas independientes, igual que en la división de una célula huevo, representando el uno la palabra correspondiente a *lanza* y el otro la correspondiente al verbo *parar* o *impedir*. Al diseccionar el "zigoto" gráfico *wu*, Matteo Ricci estaba siguiendo, conscientemente o no, una tradición de los letrados chinos con casi dos mil años de antigüedad, que permitía descubrir, enterrada en la palabra *guerra*, las posibilidades, por frágiles que fueran, de paz.[3]

El hallazgo retórico de Matteo Ricci es fascinante, no tanto porque su arte de la memoria opere con imágenes construidas a partir de la disección de ideogramas, cuanto por el hecho de que la pauta que inspiró la construcción de semejantes imágenes mnemotécnicas fuera la de la *co-implicación* de órdenes conceptuales siempre diversos y en ocasiones incluso contrarios. Y lo que hay que apreciar es que esa labor de mediación entre "cosmos de sentido" opuestos, esa imaginativa incardinación de una cosa en su opuesta, ese descubrimiento de la posibilidad de la *paz* con-tenida en el vientre mismo del grama *guerra*, es un sorprendente ejercicio hermenéutico que no habría sido viable en ausencia de la fantasía disectiva de Ricci. Hay que descerrajar los estáticos portales del ideograma para hacerse cargo de sus complejidades intestinas. Pues la *imaginación simbólica* —creadora, proyectiva, mediadora como un Hermes—, trabaja mejor sobre un lenguaje desovillado, cada una de cuyas partes esté dispuesta a padecer el vivificante estrés de la fantasía asociativa, abriéndose plásticamente a la posibilidad de descubrir en sus entrañas incluso a la sombra que la contrariará; y lo tiene, en cambio, mucho más difícil, es decir, la condenamos a ser más unívoca, ramplona y lineal, cuando aquel lenguaje al que se enfrenta es una herramienta clausurada y monádica en interés del estrecho dios de la eficacia referencial y comunicativa.

[3] *Ibidem*, pp. 37 y ss.

Las empresas retóricas de Matteo Ricci nos han puesto tras la pista de un acontecimiento lingüístico frecuente en las obras de Andrés Ortiz-Osés, particularmente en sus libros de aforismos. En ellas, la imaginación del autor pone a prueba toda su capacidad intercomunicadora de órdenes contrarios (el sentido aferente y el lenguaje referente, las Ilustraciones de la Razón y las Pasiones del Corazón, etc.), apoyándose en la disolubilidad del lenguaje humano. En su simbología, no hay *intersección* sin *sección,* y viceversa. Su filosofía hace la experiencia de los límites del lenguaje; y está muy alerta de los aspectos *tropo*-lógicos o *di*-sonantes del mismo. Ciertamente el lenguaje ha sido siempre uno de los *leit-motiv* en el pensamiento de Ortiz-Osés.

Tanto *Amor y sentido* como *Co-razón* así lo demuestran. Muchas de sus páginas son ramas nacidas del tronco de la *Sprachlichkeit* heideggeriana y, claro está, también de la de su artesano urbanizador, Hans-Georg Gadamer: la *lingüisticidad* (o lingüicidad, como prefiere Ortiz-Osés), asunto candente de la hermenéutica filosófica del siglo XX. Son páginas que se imponen la obligación de sacar a la luz las dos vertientes constitutivas de ese horizonte filosófico fundamental, de edificar puentes que arrimen sus dos orillas, de mostrarnos plásticamente sus tensiones intestinas: tensión entre el *significado* y el *sentido*, entre lo *verbal* y lo *simbólico*, entre lo *útil* y lo *afectivo*, entre lo *racional* y lo *consensual*, entre el *espíritu* y la *vida*, entre el lenguaje-*herramienta*, con sus infalibilidades comunicativas, y el lenguaje-*sentido*, con sus falibilidades anímicas.

Estas dos corrientes principales ayudan a comprender el rostro del Jano bifronte de la lingüisticidad. Ahora bien, la *Sprachlichkeit* gadameriana se ilumina en estos libros de Ortiz-Osés con una luz ambivalente, mestiza. Sortea, por lo tanto, con enorme cintura simbólica [*sic*] sus peligrosas extremosidades y no se deja seducir meramente ni por el lenguaje *al ras* del mundo (este universo empírico e hiperfuncional) ni por los cantos de sirena de un idioma puramente al *trans* del mundo (aquel universo *eidético* y *archiabstracto*). El oficio del filósofo es desbrozar espacios para el lenguaje allende el "ras", aquende el "trans".

II

Igual que al Palacio de la Memoria de Ricci, la hermenéutica del acontecimiento lingüístico desarrollada en estos dos libros de Ortiz-Osés ha conducido también mi imaginación a otras estrategias

retóricas, bien distintas, extraliterarias, válidas quizá como punto de comparación. Pienso ahora, si se me permite, en las alegorías pictóricas de El Bosco y, más exactamente, en los nimbos esféricos que pueblan por doquier sus paisajes. Estas burbujas transparentes, dentro de las cuales están encerradas las más diversas criaturas —puede que se trate de parejas de amantes o de individuos solitarios y desnudos—, ¿acaso no pueden ser vistas como alegorías de todo lo *peligroso* que puede ser hoy nuestro lenguaje? Algunos comentaristas, entre ellos Juan Eduardo Cirlot, nos han explicado que estos nimbos cristalinos podrían estar en relación con ciertas tradiciones musulmanas, según las cuales los bienaventurados viven en el interior de perlas. De ahí que estas figuras, especialmente en el caso de las parejas de amantes en *El jardín de las delicias*, puedan suscitar en nuestra fantasía la idea de un estado edénico y seguro, previo a la caída en pecado, o sencillamente la idea de perfección, tan afín a la imagen de esfericidad. En cualquier caso, son figuras asociables a un *locus* monádico de calma uterina y placentera (o, mejor, placentaria). Pero esos nimbos transparentes tienen igualmente la fuerza inquietante de alegorizar lo contrario de semejante estado. Son también jaulas donde cada cual ha de vérselas monádicamente con su destino, son perlas devenidas infiernos transparentes, donde cada uno ve y es visto en un atormentador estado de sordomudez. Todo esto tiene que ver con el lenguaje y sus peligros, sin duda alguna. Una vez más, llamo la atención sobre la lucidez disectiva de Ricci, sobre el modo tan creativo como disolvía la entereza ideogramática para que significados contrarios y di-sonantes (paz en *guerra*) arrostraran recíprocamente sus esencias supuestas. Esta es también la genealogía del *sentido* en Ortiz-Osés. Si el lenguaje es un nimbo de cristal porque encierra a sus significados en una cláusula uterina, encapsulándolos en un paraíso expresivo donde, con asepsia adánica, se ignora todavía qué cosa sea caer en pecado (romper consigo mismo, traicionarse a sí mismo, arrepentirse de las propias miserias, pagar por ellas, transformarse después en otra persona, etc.), entonces quizá la hermenéutica haya de ponerse en la piel de la mítica serpiente y aguijonear la esfera de cristal, consiguiendo que sus placentarios inquilinos, esos significados perfectamente vírgenes, respiren el aire corrupto del mundo con sus innumerables nubes de problemas. (Por cierto, sólo por efecto de ciertos escritos judíos heréticos y apocalípticos de alrededor del siglo I a.C., como *El testamento de Adán* o *El apocalipsis de Moisés*, se hizo de la serpiente una criatura lasciva fusionada con el diablo: cualquier lec-

tor "imparcial" del *Génesis* puede hacerse cargo de que se trata en realidad de un agente desengañador y, por eso mismo, de una criatura Ilustrada e Ilustradora.)[4] En el otro extremo, en caso de que el lenguaje sea visto como un nimbo cuya función es la de Infierno para los significados con-tenidos en él, a los que somete a un desesperado régimen de impermeabilidad e incomunicación, entonces la hermenéutica también haría bien en descerrajar la burbuja y poner a sus inquilinos a circular libremente por espacios más permeables y descubiertos, donde puedan relacionarse con benéficas especies de significado, desconocidas hasta entonces para ellos.

III

La alegoría del nimbo esférico extraída de El Bosco sirve, por contraste, para entender las pretensiones hermenéuticas de estos dos libros de Andrés Ortiz-Osés. Pues la pregunta que le nace a su hermenéutica simbólica, tanto en *Co-razón* como en *Amor y sentido*, en tanto filosofía que se atreve a hacer hoy (en esta época postmoderna, pero también postmística) la experiencia de los límites del lenguaje, es la siguiente: ¿cuál es la capacidad mítica de la palabra para con-tener sus significados? No hay que creer *literalmente* en dicha capacidad, bajo pena de que convirtamos el lenguaje en un nimbo de cristal, bien sea en la modalidad de Paraíso-Perla, bien en la de Infierno-Jaula, ambas opciones igualmente monádicas, ambas igualmente peligrosas, ya se trate del peligro de ignorar todo lo humano que empieza, ay, con la caída; ya se trate del peligro opuesto, el de obsesionarse con el destino de la caída que nos es propia. Hay que ser conscientes, nos avisan estas obras de Ortiz-Osés, de que la capacidad mítica de cualquier palabra para con-tener su significado es en cualquier caso una capacidad *simbólicamente* mediatizada, lo cual nos sensibilizará con la veta ficcional, abierta, tropológica, retórica, mudable, imaginaria, de toda proposición lingüística.

Y ya que hemos buscado el amparo alegórico de las pinturas de El Bosco, no está de más traer al primer plano uno de sus temas alegóricos más importantes: la muerte. Sí, la muerte y las ficciones, la vieja cooperativa entre la muerte y las palabras. *Co-razón* y *Amor y sentido* son dos excelentes ocasiones para pensar en esa entente, la muerte y el verbo, que cierto "seudohumanismo de sacristía"

---

[4] *Cfr.* Harold Bloom, David Rosenberg, *El libro de J*, Barcelona, Interzona, 1995, pp. 185 y ss.

desearía poner a buen recaudo, hoy más que nunca, hoy igual que siempre. Cualquier ficción (política o erótica, estética o científica) es una victoria retórica provisional sobre la zanja del mundo; pero, al imponernos la lúcida tarea de no acabar jamás de creer *literalmente* en el poder mítico de las palabras para con-tener sus significados, deberemos, en tanto lectores, en tanto hermeneutas, estar muy alertas de que el significado no vivirá siempre del mismo modo en la palabra, que el tiempo es la huella de las muertes y transfiguraciones acontecidas al significado con-tenido en una palabra cualquiera.

¿Hay que alarmarse ante esta naturaleza in-sustancial de la integridad del significado proyectado por cualquier palabra? ¿Habrá que bajar derrotados los brazos y dejarse arrastrar por el último apocalipsis del lenguaje sólo porque hayamos penetrado esta verdad inquietante: el significado *vive* al morir y *muere* cuando vive demasiado tiempo idéntico a sí mismo, reificado en el formol del clisé y la muletilla y el estereotipo? Que la integridad del significado con-tenido por una palabra sea nada más y nada menos que una ficción provisionalmente eficaz y no sea, por consiguiente, inmune al poder modificador de la temporalidad, ni su piel resista los meteoros de las prácticas de lectura (que dejarán allí sus tradicionales cicatrices), no es cosa que haya de generar alarma. Más bien es una ocasión para entender que, a la luz de una hermenéutica simbólica como la de Ortiz-Osés, el significado es siempre más un *afecto* que un simple *efecto*, más una *aferencia* que una pura *referencia*. Es una pasión *fórica* (convoco aquí al Michel Tournier de *El rey de los alisos*), esto es, una pasión translaticia, carnalmente conductiva, asociadora, antes que una declaración *fónica* efectuada en un mundo entendido como vacío de laboratorio. El lenguaje simbólico transviste el *significado* de *sentido*. En algún lugar lo ha expresado el autor mucho mejor de lo que yo puedo hacerlo: mi hermenéutica es una semiología con alma.

IV

También lo ha escrito Andrés Ortiz-Osés: en cada símbolo se esconde un alma. Para comprender *Amor y sentido* y *Co-razón* hay que practicar una "filosofía de la escucha", cuyo estímulo es un *in crescendo* en las armonías del lenguaje humano. Veámoslo: el *significado* es el etiquetado primero de los entes del mundo, el legible *label* que nos orienta acerca de su existencia material, cósica, inmediata, que nos informa de su lugar próximo y tangible en el

orden de la realidad; el *sentido*, en cambio, es la verdad de los entes una vez que éstos han hecho la experiencia del mundo, toda vez que un *alma* los ha echado a andar por una u otra galaxia de los traumas, crisis e intereses humanos. *Sentido* es significado atracado de mundo. *Sentido* es el valor que resulta de las tribulaciones mundanas del significado. *Sentido* es el significado hundido hasta los gavilanes en la cultura del hombre. Es la verdad racio-entitativa devenida, verdad experiencial-valorativa, por intercesión creadora de un *alma*. Y el lenguaje que hace la experiencia del límite entre el significado y el sentido, el lenguaje que desempeña el papel de Mercurio recorriendo, porosa, aladamente, los horizontes funcionales de las verdades inmediatas con ánimo de trasladarlas hasta un horizonte humanado, culturizado, encarnado, vital —el horizonte del sentido—, ese lenguaje es el lenguaje simbólico. De él se puede decir propiamente que es el lenguaje del alma.

Así, *Amor y sentido* consagra algunas de sus páginas más intensas a desentrañar la tarea irremediablemente *simbolizadora* del hombre en el mundo. ¿Cómo se expresa esa tarea? Principalmente en esa ley de la simultaneidad a que Andrés Ortiz-Osés atiene todo el cuerpo de su discurso: complementariamente el hombre *desdobla* lo real en lo ideal (las cosas en conceptos, los entes en ideas) y *redobla* lo ideal en lo material (los conceptos se *vivencian*, las ideas se *experimentan*). Complementario efecto de despliegue *hacia* lo abstracto y de repliegue *en* lo concreto. Es éste un efecto de simbolización (por ejemplo, un *árbol*, ente mundano concreto, puede desplegar su esencia hacia un horizonte conceptual vastísimo —de hecho, en muchas tradiciones se *ve* en él la generación y regeneración cósmicas, la inmortalidad, etcétera—; pero la misma cultura que se cuida de tales despliegues, cuidará también de los *ritos de repliegue* más convenientes para que dichos horizontes culturales no sean opacos a los avatares humanos y no se emancipen completamente de las necesidades vitales de cada "miembro de la tribu"). El alma vela por que la facultad simbolizadora que define al animal humano se contenga liminarmente en ese espacio en que ni se incurre en excesos abstractos, en vastos horizontes racioides enceguecidos por su propia autonomía formal, ni lo hace en excesos empíricos, y un nuevo jacobinismo materialista traiga un empobrecimiento atroz de nuestra realidad.

V

En estos libros, verdaderamente escritos para una hermenéutica del alma, se puede leer: el ser es la razón *efectiva* de los seres, el amor es la razón *afectiva* de los seres. Si me viera urgido a resumir el tema de ambos en una frase más o menos breve, quizás optase por ésta: Andrés Ortiz-Osés busca en *Amor y sentido*, y puede que más aún en *Co-razón*, un lenguaje que apalabre la cópula del Amor y la Muerte. No hay un tema más viejo, ni más profundo. De Platón a Wagner, de Dante a Thomas Mann, de Virgilio a Tolstoi. Claro está que, tratándose de quien tratamos, dicho tema no puede desplegarse jamás al margen del proyecto de mediación cultural entre Grecia y el Cristianismo que su filosofía ha asumido siempre como necesidad rescatada de cualquier olvido moderno, de cualquier desmemoria postmoderna.

El entrecruzamiento filosófico entre Grecia y el Cristianismo, las dos corrientes principales de nuestra polilógica herencia europea, permite situar en una perspectiva extremadamente valiosa y rica aquella búsqueda de un lenguaje capaz de simbolizar la cópula del Amor y la Muerte, cópula repelente y retadora, rilkeanamente terrible y dantescamente fascinadora. ¿Dónde aparece por primera vez Beatriz y pronuncia su inolvidable "Soy Beatriz y en mi orden no hay agravios; vengo de un sitio al que volver ansío; movióme Amor y Amor mueve mis labios"?, ¿dónde, si no en el Infierno, precisamente en el Vestíbulo de la Muerte?[5] ¿Cuándo pronuncia Isolda su más sublime rapto de amor, "*Mild und leise wie er lächelt*..."?, ¿cuándo, si no en el momento preciso de sumergirse en el aliento universal de la Muerte?[6] ¿No eleva el príncipe Andrei Bolkonski su pregunta más honda, "¿qué es el amor?", seguida de su impresionante "Todo está ligado por el amor", precisamente en el trance de morir?[7] Y, en ese mismo monumento literario inagotable, ¿no es inmediatamente después de la muerte de su entrañable maestro, el *alma* rusa Platón Karatáiev, cuando Pierre Bezújov pronuncia su "Amar la vida es amar a Dios, lo más esbelto y difícil es amar esta vida con sus sufrimientos, con sus torturas inmerecidas"?[8] Podríamos recorrer la gran literatura de la mano de esta pareja, Amor y Muerte.

---

[5] *Divina Comedia*, "Infierno", II, pp. 70-73.

[6] *Tristán e Isolda,* tercera escena del 3er. acto.

[7] *Guerra y Paz*, libro cuarto, 1a. parte, cap. XVI.

[8] Libro cuarto, 3ª parte, cap. XV.

VI

El viaje a la búsqueda de un lenguaje para la cópula del Amor *y* la Muerte comienza, en este caso, por diversos paisajes de la filosofía griega que Ortiz-Osés escoge con un criterio de enorme plasticidad filosófica, no obstante su erudición. Pero no es cuestión de repetir *sus* itinerarios. Aquí desearía, brevemente, defender mi interpretación de sus obras más recientes —como búsqueda de un apalabramiento de esa cópula del Amor *y* la Muerte—, a la luz de uno de los hitos indiscutibles de la literatura filosófica de todos los tiempos. Precisamente, un hito griego. Traigo a escena uno de los más importantes libros "sobre el alma" que se hayan escrito: el *Fedón* de Platón.[9] Este diálogo incluye, en un inolvidable *flash-back* literario (*Fedón*, 59 d), el relato vivísimo de los últimos momentos en la vida de Sócrates. Buen morir y Amor-amistad se concitan allí de la mano del maestro y una selecta camarilla de testigos. Platón —puntualiza Fedón— no acudió por estar enfermo, lo cual acaba de conferir a la narración un aliento mítico y protonovelesco que la hace filosóficamente ejemplar y a la par conmovedora; ¿quién no recuerda, en *Fedón* 117e-118a, ese momento final en que el veneno sube por los pies y las piernas del maestro, dándole tiempo a decir únicamente "Ah, Critón, debemos un gallo a Asclepio?".

Lo primero de lo que el maestro deja constancia a su camarilla en el lecho de muerte es de la confraternidad sorprendente entre el placer y el dolor: *Fedón* 60b: "¡Qué cosa más extraña, amigos, parece eso que los hombres llaman placer! ¡Cuán sorprendentemente está unido a lo que semeja su contrario: el dolor!" Alrededor de dos mil trescientos años más tarde, este sorprendente descubrimiento, tan moderadamente expresado en la antigüedad por un moribundo, se tornará vehemente sed, ebrio deseo, en las inflamadas palabras del post-romántico Zaratustra de Nietzsche, quien en su *canción del noctámbulo* reescribe a Platón con estas palabras: "es tan rico el placer, que tiene sed de dolor, de infierno, de odio, de oprobio, de lo lisiado, de mundo".[10] En cualquiera de los dos casos, la cópula del Amor *y* la Muerte busca un lenguaje, *su* lenguaje. No creo necesario entrar a debatir aquí las afinidades tácticas de la escatología cristia-

---

[9] Las citas del *Fedón* las haré de la versión de Luis Gil: Platón, *Fedón. Fedro*, Madrid, Alianza, 1999.

[10] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1993, p. 429.

na con el pensamiento socrático recogido en el *Fedón* (aunque a ningún lector le pasarán inadvertidas estas afinidades, por ejemplo, en 63c: "De suerte que, por esta razón" —porque tras la muerte uno llega allá donde moran hombres excelentes así como dioses que son excelentes amos— "no me irrito tanto como me irritaría en caso contrario, sino que tengo la esperanza de que hay algo reservado a los muertos, y, como se dice desde antiguo", prosigue Sócrates, "mucho mejor para los buenos que para los malos"). Si cito aquí la escena de la magistral despedida socrática de la vida en el *Fedón* platónico es, principalmente, porque ella es el marco que elige el autor para desarrollar su teoría del Amor *oppositorum*.[11] Así es: Sócrates quiere que el inteligente Cebes supere su escepticismo en lo concerniente a la inmortalidad del alma (Cebes no tiene del todo claro que el alma, al quedarse en la muerte *sola consigo misma*, no se desvanezca como un soplo de humo en el aire). E intenta convencerlo mediante su doctrina de la recíproca necesidad que tienen entre sí los conceptos y realidades contrarios, lo mayor de lo menor y viceversa, lo débil de lo fuerte y viceversa, lo peor de lo mejor y viceversa, etcétera. En pocas palabras: en su lecho de muerte, en plena despedida de la vida, Sócrates invierte sus últimas energías retóricas en demostrar que "los vivos no tienen otro origen que los muertos" y que "las cosas contrarias nacen de sus contrarios".

Pues bien, *Amor y sentido* y *Co-razón* son libros que pueden ser pensados, en mi opinión, *desde* aquí, *desde* este imborrable adiós a la vida de Sócrates durante el cual los horrores reales de la muerte son sublimados, precisamente, en una doctrina del Amor que se profesan entre sí todos los contrarios. Claro que, si bien la literatura de Andrés Ortiz-Osés *refiere a* Platón, no con menos intensidad *difiere de* Platón. Esto es muy sensible en el siguiente punto: el Sócrates de Platón sabe que la Naturaleza concede a la Muerte una generación contraria (el *revivir*), y tratándose el revivir de una *generación que va de los muertos a los vivos*, ¿acaso hay motivos —se pregunta retóricamente el moribundo— para dejar coja la homeóstasis natural, negando que "las almas de los muertos existan en alguna parte, de donde vuelvan a la vida"?[12] De modo que, si bien el amor *oppositorum* es planteado en el *Fedón* con toda la intensidad propia de las (serenas) solemnidades del momento mortal, hay que reconocer que ese amor no se expresa nunca en forma de simultaneidad,

[11] *Fedón*, 70d en adelante.

[12] *Fedón*, 71e-72a.

sino de salto generacional, de un contrario a otro consecutivamente, aunque no conviene pasar por alto el decisivo matiz socrático —72b— de que la generación se mueve en círculo y no meramente en línea recta: hay un *despliegue* de una cosa hacia su opuesta —de la vigilia en el sueño, por ejemplo—, pero cada término *dobla la meta* en dirección al término que ha dejado atrás, recorriendo nuevamente el camino en sentido inverso, *replegándose* circularmente en aras del cambio incesante —el sueño se retrotrae hasta la vigilia, para que el movimiento de la naturaleza no se detenga—. En la hermenéutica de Andrés Ortiz-Osés, sin embargo, ese *Amor Oppositorum* es concebido no de acuerdo con la homeóstasis de la Naturaleza, sino de acuerdo con la *homeocínesis* del lenguaje simbólico: ya en su *Metafísica del sentido* empleó el término *homeorhesis* —de *rheo*, fluir— para mentar un concepto clave de su hermenéutica: el equilibramiento fluente o dinámico. En estos libros los contrarios no se *aman* mediante saltos generacionales en los que quedara claro que lo uno, el morir, es el *origen* de lo otro, el vivir; y, de ahí, vuelta a las andadas... No. A diferencia de la despedida de Sócrates, en *Amor y sentido* y *Co-razón* los opuestos se aman los unos *en* y *mediante* los otros, no los unos *a continuación* o *a partir de* los otros.

VII

Esto nos permite, quizás, adentrarnos en el otro paisaje en que Ortiz-Osés prosigue su exploración de un lenguaje para esa cópula entre el Amor *y* la Muerte que, como hemos visto, los griegos también persiguieron, realizando hallazgos que en buena medida son todavía los presupuestos de nuestras aventuras de búsqueda. En el pasaje titulado *Logos de Amor* perteneciente al capítulo III, *Hermenéutica simbólica y filosofía cristiana*, el lector encontrará algunas de las más relevantes páginas sobre el asunto que venimos planteando. ¿Qué le tiene que decir el cristianismo a una filosofía contemporánea que se atreve a hacer la experiencia de los límites del lenguaje? Y, más exactamente, ¿qué le tiene que decir a una filosofía que recorta la experiencia de esos límites contra el horizonte de la búsqueda de una palabra *en* la cual se desea con-tener el Amor *y* la Muerte?

El luminoso día heleno que da nombre a la deidad olímpica, nos dice Andrés Ortiz-Osés, se abre numinosamente en el mito cristiano a la noche libertadora que simboliza el Dios crucificado. La *cruz* es el centro de la simbología cristiana, qué duda cabe. Es un nudo

mágico, la traducción dramática y nocturna, mil años más vieja, del Árbol de la Vida que había en medio del Jardín del Edén es la intersección agónica del travesaño vertical (*axis mundi*, símbolo espiritual, orden celeste: el trans-ser) y el madero horizontal (símbolo carnal, orden terrestre: el ser). No es extraño que la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés vuelva una y otra vez sobre el motivo del crucificado. En su agonía *medial* convergen los estratos del tiempo y, como escribió San Pablo (*Epístola a los Efesios* 2, 16), por la mediación de la cruz los enemigos se comprendieron en un solo cuerpo, ofreciendo la muerte allí mismo, en aquel intersticio agónico, no a la vida, sino a la enemistad.

El "cristianismo de la cruz" es una de las inspiraciones fundamentales en la búsqueda de un lenguaje con que remediar el Amor *y* la Muerte, lenguaje que Andrés Ortiz-Osés entiende como *coimplicacionismo simbólico*. Es decir, un lenguaje que dé simultáneamente cuenta, igual que el paisaje agonal de la cruz, de la ascensión y de la descensión, de la asunción y de la encarnación. Mejor cedo la palabra en este punto al autor:

> Aquí el verbo ser abandona su uso frígido y revierte en cópula entis, de modo que el verbo ser deja de ser sustantivo rígido para convertirse en Verbo, Verbo mediador de la mente y la carne, Verbo como sentido anímico entre la verdad y el significado, Verbo esposo o marido de la carne en Agustín y esposa o mujer del espíritu en Goethe [...]. El Verbo, Palabra o Lenguaje es así el archisímbolo del Alma como espíritu encarnado o Dios-Hombre, ya que Dios como Verbo se encarna como Hombre asumiendo su carne. Nos hallamos en el ámbito medial del simbolismo definido como un modo de pensar inclusivo o conectivo, simultáneo o aforístico, capaz de reunificar polimorfamente los contrarios.[13]

La cruz es, por lo tanto, un paisaje cultural de una valía simbólica inextinguible. Principalmente por lo que se refiere a la promesa contenida en ella, promesa de salir del encerramiento del mundo y descascarillar los nimbos de cristal de cualquier lenguaje, promesa de practicar una abertura en lo ocluido, de poner *sensualmente* al revés cualquier envés de significado. Y aquel sentido que es el depositario de esta promesa (y de la empresa simbolizadora así como de la aventura dislocadora y tropológica que está a su base), aquel *sen-*

[13] Andrés Ortiz-Osés, *Amor y sentido...*, 2003, p. 121.

tido al que no le arredra lo relacional, que internaliza el ser sustantivo, que abre a *lo otro* lo que está *en uno*, que transforma en existencial lo esencial, que personaliza las cosas, que humaniza el mundo, que del conocimiento extrae amor... aquel sentido es lo que llamamos *alma*.

VIII

Grecia y el Cristianismo inspiran a Ortiz-Osés en la búsqueda de un lenguaje para la cópula del Amor *y* la Muerte que no sea disgregador, discriminatorio, ni aplique a ambos conceptos el bisturí del análisis con frialdad cirujana. En estas obras, el amor y *sus* metáforas (que recorren *Co-razón* de parte a parte: la amistad y la compañía, el erotismo y la camaradería, etc.) quieren entenderse con la muerte y *sus* metáforas, que sortean muy bien, hay que subrayarlo, los extremos retóricos tanto de la desesperación nihilista como de la sobreespiritualizada fe de la escatología cristiana ortodoxa. Las metáforas existenciales del uno, el amor, quieren encontrar un verbo-vivencia (así, con minúscula) *donde* poder cohabitar con las metáforas existenciales de la otra, la muerte.

Leyendo los aforismos de Ortiz-Osés, el lector haría bien en recitarse mentalmente los versos que T. S. Eliot incluyera en la sección quinta de su East Coker:

> porque sólo se aprende a dominar las palabras / para decir lo que uno ya no quiere decir / o para decirlo como a uno no le gusta / ya decirlo. Así cada empresa es comenzar / de nuevo; una incursión en lo inarticulado / con mísero equipo que sin cesar / se deteriora en el desarreglo general / del sentimiento impreciso: indisciplinadas / patrullas de la emoción.[13]

Indisciplinadas patrullas de la emoción, eso son los aforismos de Ortiz-Osés. Indisciplinadas no por defecto de método o rigor, sino por hacer honestamente gala de una falibilidad tan autoconsciente, que su destino no puede ser otro que recomenzar un poco más adelante —dos líneas más abajo—, incursionando de nuevo en lo inarticulado con mísero equipo. Que estas patrullas de la emoción sean las protagonistas de la búsqueda de la palabra *justa* para la cópula del amor *y* la muerte, es algo que no carece de sentido. Ni de misterio.

---

[13] T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos*, Esteban Pujals [ed.], Madrid, Cátedra, 1995, p. 115.

Amar es, como reza un aforismo, estar dispuesto a seguir el itinerario de otra alma desde el alma propia. Esto implica asumir una radical despotenciación del *yo*, cuyas fábulas de identidad van a tener en adelante que vérselas con el *otro*. Esa despotenciación, por mediación del amor, del Yo heroico y nimbado, equivale a una profunda relativización de su sentido primero y lleva emparejada, como quien no quiere la cosa, una valiosa enseñanza acerca de lo que sea la muerte, pues ¿qué es ésta si no la definitiva relativización de nuestro *self*, el cual pasará con nuestra desaparición a otras manos, a cualquier mano, que podrán imaginar*nos* como y cuanto deseen sin que estemos en condiciones —al menos la mayoría— de replicar o introducir la mínima cuña correctora? Pero tampoco es esto, quizá, algo demasiado preocupante. Considero mucho más relevantes las metáforas de la muerte que son la retórica que efectivamente padecemos y creamos en vida. En su búsqueda de un lenguaje para la cópula del amor *y* la muerte, el escritor se brinda la oportunidad de poner en la picota todas las fábulas heroicas de la identidad occidental y sus insoportables beaterías concomitantes. Esta literatura, esta filosofía, sabe que amar es ya *morir* simbólicamente, es arriesgar la vida en una dación de sentido a una parte del cosmos. Es exponerse a la experiencia de la autorruptura del *self* en una dación que inevitable, terriblemente, se sostiene sobre la Muerte simbolizada por un Mar de descreación.

Amar no es someterse a una prueba de ciega comprobación de lo que yo *soy* o (me) *creo ser* que corriera a cargo de otra persona, a la que desde ese momento estaría atribuyendo el papel de vasallo corroborador de mi esencia. Cuando el lenguaje simbólico desliza el verbo *amar* sobre el insondable océano metafórico de la muerte, en seguida le hace caer en la cuenta de que debe empezar a autocomprenderse mediante un *vaciamiento* de cualquier esencia dada: que ha de afrontar una enriquecedora, aunque acaso amenazante, *alien*ación o pluralización del ego, una daimónica entrada en *crisis* de sí mismo.

Este es el lenguaje simbólico que co-responde a la cópula del Amor *y* la Muerte. Un lenguaje que apalabra el impulso del Amor, que apalabra esa fuerza que arroja al Alma a uno o más *exteriores* de la vida, *afectando la realidad*, pues nace de una pasión por interpretar con especial *afección* algo del mundo; podemos amar una obra musical, una ciudad, una persona... y en todos los casos estaremos *interpretándola*, es decir, tras-tocando *afectivamente* el mapa de sus realidades. Pero estamos también delante de un lenguaje que apala-

bra simultáneamente a la muerte, la cual comparece siempre como *límite* de nuestras interpretaciones *afectivas* y es la verdad *con*temporizadora y difícil de escuchar que se susurra a nuestro oído de intérpretes apasionados: "ninguna praxis hermenéutica es libre e incondicional, por afectuosa que sea, y precisamente por ser irremediablemente afectuosa". Mares de *descreación* y horizontes de *afectación*, todos ellos son el idioma en que hablan estos libros escritos para una hermenéutica del alma.

IX

Quisiera terminar reescribiendo una novela. Y ya que el tema de estas páginas ha sido la búsqueda de un lenguaje que haga la experiencia de la sutura del amor *y* la muerte, y como, además, hemos comprometido muy principalmente al *alma* en esta infinita embajada en busca de la palabra adecuada a aquella cópula terrible y fascinante, no extrañará que la narración que transcribo se titule *Novela del alma*. Se trata, como se verá, de un pequeño relato gnóstico. Y esto creo se compadece bien con la *gnosis* del lenguaje simbólico elaborada por Andrés Ortiz-Osés tanto en *Amor y sentido* como en *Corazón*: ambos son libros que quieren *iniciarse* una y otra vez, a cada renglón, en los misterios de la mediación del ser y el no-ser, de la creación y la descreación, del amor y la muerte. Lo de menos es que la novela no sea de mi invención, que sea, propiamente hablando, de Thomas Mann y aparezca en la sección octava y siguientes del *Viaje a los infiernos* que hace la vez de preludio a su tetralogía *José y sus hermanos*.[14] Aunque, una vez citada la fuente, de seguro que Thomas Mann estaría de acuerdo conmigo si afirmo que esta *Novela del Alma*, hablando todavía con más propiedad, tampoco fue nunca una cosa de su invención...

ÉRASE UNA VEZ... el *Alma*, que, en el inicio de los tiempos, habitaba cabe Dios, en su calidad de elemento primigenio anterior a la creación. Pero se dejó conmover en exceso por una inclinación hacia la Materia aún informe, inclinación que se le empezó a hacer irreprimible. Agitaba fervientemente al alma un ansia desmedida de fecundizar a la materia, de extraer formas múltiples de ella que aportaran a su purísima vida *cabe Dios* algo de satisfacción carnal. Finalmente, no pudiendo menos, se arrojó el Alma en brazos de la Materia para satisfacer su anhelo. Pero, ay, la promesa de placer que

---

[14] *Cfr*. Thomas Mann, *José y sus hermanos. Las historias de Jacob*, Barcelona, Ediciones B, 2000, pp. 47 y ss.

se hiciera pronto se tornó dolor, pues la Materia se resistía bravamente a entregarse al Alma, obstinándose en permanecer en su amorfismo primigenio. En resumidas cuentas, se negaba a tomar formas para complacer la voluptuosidad del Alma caída. En esto intervino Dios. Y, ciertamente, su intervención puede resultar sorprendente: socorrió al Alma, su extraviada adlátere, y para que pudiera celebrar en magníficas condiciones (como Dios manda) sus nupcias con la Materia, CREÓ EL MUNDO. De modo que la Creación es la ayuda que prestó Dios al Alma en su intento de cortejar a la esquiva Materia. Dios creó formas sólidas, fomentando indirectamente los placeres de la carne y asumiendo sus consecuencias naturales, a saber, el engendramiento de hombres terrenales. Sin embargo, Dios no pudo seguir consintiendo todo aquello por más tiempo. Y decidió enviar a la Creación un Segundo Emisario, el Espíritu. ¿Cuál era su encargo? Despertar al Alma de su sueño de amor con la Materia y hacerla entrar en razón, hacerla comprender, en fin, que su tórrido idilio con el mundo de las formas era un pecado (por servir al cual, no lo perdamos de vista, Dios había creado el mundo). "El mundo fue creado por tu empeño de acoplarte a la Materia", le dice el Espíritu al Alma. "Hora es ya de que te vuelvas a Casa y dejes que la Materia se regrese también a su informidad primera", le amonesta. Pero ¿cuál es el papel del Segundo Emisario en esta historia? Él mismo se percata al poco tiempo de residir en la tierra de que, si cumple efectivamente con el encargo divino de que ha sido depositario, el mundo quedará aniquilado. La Mente o Espíritu se da cuenta de que su misión lo obliga a convertirse en un ángel de la muerte, en una herramienta crítica, sepulturera, disgregadora, disipadora del mundo y de sus plenitudes formales. Y, víctima del primer "síndrome de Estocolmo" conocido, el Segundo Emisario sufre una increíble fractura interior, cayendo ilícitamente enamorado del Alma y su voluptuosa actividad.

¿Cuál es el final de la historia? ¿Asistimos finalmente a una corrupción del Espíritu o puede que su ilícito enamoramiento del Alma sea su forma de servir de todos modos a los fines para los que fue enviado? Pero ¿es que hay final? Que el lector aproveche todo este cúmulo de transgresiones realizadas en nombre del Amor y bajo las sombras de la Muerte, para construir un final con sentido, *su* final con *su* sentido. Estos libros de Andrés Ortiz-Osés, libros para una hermenéutica del alma, es seguro que contienen algunas sugerencias al respecto, sugerencias que la Doctrina acaso considera demasiado inescrutables para ser pronunciadas abiertamente.

RECONOCIMIENTO Y CONVERSIÓN:

Antecedentes de la exégesis religiosa en la hermenéutica de H-G. Gadamer

María José Rossi

En el concepto gadameriano de interpelación *se entrecruzan dos modos de concebir el proceso interpretativo: el que presupone la conversión del texto al lector —hermenéutica alegórica— y el que prescribe la conversión del lector al texto —hermenéutica luterana—. Si la primera comporta la adecuación del texto a las exigencias del intérprete, la segunda implica, en cambio, una modalidad de apertura en la cual la propia autoidentidad viene interrumpida por el otro. No se trata sólo de diversos métodos de interpretación, sino de una "actitud" en relación con la comprensión de la alteridad y la búsqueda de la verdad. El objetivo del trabajo es retomar los supuestos del método alegórico y las premisas metodológico-hermenéuticas reformistas, reconociendo en ello la influencia decisiva que, a nuestro entender, ha ejercido la exégesis bíblica en la perspectiva hermenéutica de Gadamer.*

Introducción

Cuando Hermes recibió de Zeus el báculo de heraldo con cintas blancas "que todos debían respetar", pues se trataba del heraldo del dios, no sabía que iba a inspirar en los hombres, mucho tiempo después, el nombre de "hermenéutica". Mensajero de los dioses, Hermes ejercía una actividad de tipo práctico, consistente en portar anuncios, admoniciones y profecías. Dicen también que Hades lo tomó como su heraldo, "para llamar a los moribundos con suavidad y elocuencia".[1] Intermediario entre dios y los hombres, Hermes se hallaba también en el filo de la vida y la muerte.

* Universidad de Buenos Aires, Argentina.

[1] R. Graves, *Los mitos griegos*, Buenos Aires, Alianza, 1993, p. 77.

No obstante ser rebatida por algunos estudios más contemporáneos,[2] esta versión tiene el valor de haber signado la impronta de la hermenéutica a lo largo de su historia: la de ser una disciplina ligada a la *práctica* en contraposición a la teoría como mera contemplación. Si bien algunos períodos de la historia pudieron haber privilegiado los aspectos metodológicos inherentes a la interpretación de textos —lo que ocurrió con el humanismo respecto de la tradición clásica, período en que predominaron los estudios gramaticales e históricos con vistas a la restauración de una tradición percibida como oscura y lejana— lo cierto es que la hermenéutica nunca abandonará su característico *ethos* práctico, ligado a la resolución de problemas vitales. La amplia difusión de la hermenéutica en el ámbito jurídico durante el Renacimiento es un ejemplo de ello: la necesidad de *aplicar* al caso específico lo contenido en la generalidad de la ley, desafía la capacidad de interpretación del jurista y pone en juego su *sensus communis*, momento del ser ciudadano y ético. Como señala acertadamente Habermas, la hermenéutica ha surgido de las categorías del saber profesional, "que sistematizan la interpretación como una capacidad imaginativa particular [...]. Las ciencias del espíritu no se han desarrollado a partir de las disciplinas del trabajo artesanal y de aquellos tipos de actividad para los cuales se requería el saber técnico, sino de los ámbitos de la actividad profesional que exigen una prudencia práctica".[3]

"Prudencia práctica": ésa es la exigencia que pesa sobre la hermenéutica, destinada a asegurar la comprensión en la comunicación intersubjetiva; al saber técnico, en cambio, propio de las ciencias de la naturaleza, se le impone la tarea de aprehender la realidad objetivamente con vistas a su manipulación. Ha sido Dilthey (1833-1911) quien ha planteado el problema en toda su dimensión: "Igual que en las ciencias de la naturaleza todo conocimiento de leyes es posible únicamente por lo medible y contable en las experiencias y en las reglas contenidas en éstas, en las ciencias de la naturaleza toda proposición abstracta puede justificarse, en definitiva, por su relación con la vida anímica",[4] destacando con ello la diferencia esencial entre objeto natural y "vivencia" psíquica.

[2] A diferencia de August Boeckh, quien en su presentación a la hermenéutica filológica de 1886 (Encyclopädie, p. 78) asocia la disciplina con el dios, Carl Kerényi sostiene, en cambio, que la derivación de Hermes es una reconstrucción *a posteriori* y que la palabra "hermenéutica" deriva de la raíz latina *sermo*, en el sentido de *elocutio*, expresión, palabra. *Vid.* Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988, p. 5.

[3] Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Buenos Aires, Taurus, 1990, p. 183.

[4] Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Istmo, 2000, p. 87.

La contraposición entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu", en las postrimerías del siglo XIX, ha sido determinante para la formación de las dos perspectivas fundantes de la hermenéutica: la que privilegia los aspectos metodológicos y técnicos de la interpretación —asimilándola a los procedimientos objetivantes propios de las ciencias de la naturaleza— y la que, destacando la pertenencia de la hermenéutica a la dinámica propia de las ciencias del espíritu, impone la exigencia romántica de recrear comprensivamente las asignaciones de sentido provenientes de la intencionalidad subjetiva.[5]

Sin adscribir a la premisa romántica de la reconstrucción de la intención del autor, y en abierto rechazo a la versión puramente metodológica de la hermenéutica,[6] Gadamer retoma aquella concepción la cual entiende —en la senda de Nietzsche y de Heidegger— como un *modo* de la existencia. No se interpreta en ocasiones o sólo para salvar las dificultades inherentes a la comunicación, sino que la vida es esencialmente interpretativa: "Todo simple 'ver' antepredicativamente lo 'a la mano' —dirá Heidegger— es ya en sí mismo interpretación".[7]

El ingreso de la hermenéutica al ámbito de la existencia socava de raíz el propósito iluminista de un pensar sin prejuicios: no atendemos a los textos desprejuiciadamente, sino siempre desde un horizonte de sentido que erradica de antemano cualquier pretensión

[5] Debemos a la hermenéutica romántica, sobre todo la que se da a partir del siglo XVIII con Schleiermacher (1769-1834), la puesta en relieve de la *subtilitas explicandi*, es decir, de la capacidad del intérprete de captar la totalidad del texto, poniéndose en relación genética con la *motivación psicológica* que anima al autor interpretado. Es la "congenialidad" de los espíritus la que permite comprender mediante la repetición de la producción mental originaria, es decir, mediante la capacidad de desplazarse a la intención y motivación mental del autor. Para una profundización de la hermenéutica romántica, *vid.* G. Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Milano, Murcia, 1986, y también G. Gusdorf, *Storia dell" ermeneutica*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 183-388.

[6] Algunos autores, como Betti (1890-1968), destacan la específica pretensión de validez de la hermenéutica metódica, en contraposición a la línea ontológica que lleva de Heidegger a Gadamer. La objeción principal de Betti es que la hermenéutica ontológica transforma el problema de la interpretación en una cuestión puramente autorreflexiva, sin tomar en consideración las reglas concretas en orden a la lectura o a la aprehensión del significado de un texto. Para una primera aproximación al tema, *vid.* Ferraris, *op. cit.*, pp. 361-363.

[7] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 167.

de observación neutral. Es la tradición el horizonte interpretativo desde el cual juzgamos, valoramos y también, leemos. Sin embargo, como el que intenta comprender un texto "está dispuesto a dejar que el texto le diga algo" resulta imperioso recurrir a "la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios". Esto significa, para el autor, poner a prueba el prejuicio en que se está instalado, examinando detenidamente su rigor y validez: "una comprensión guiada por una intención metodológica no buscará confirmar simplemente sus anticipaciones, sino que intentará tomar conciencia de ellas para controlarlas y obtener así la recta comprensión *desde las cosas mismas*".[8] La recta comprensión "desde las cosas mismas" está indicando la dirección que debe tener toda perspectiva hermenéutica. Es la "cosa" (*Sache*) —la verdad acabada que emerge del texto— la que 'descubre' las propias anticipaciones y prejuicios.

Hermenéutica y verdad tienen para Gadamer una complicidad esencial. No se lee para trasladarse a las presuntas intenciones de un autor —como ha querido el romanticismo— ni para subrayar la distancia entre un texto y nosotros —como suele hacerlo el historicismo—,[9] sino para aprehender la verdad: "Comprender significa primariamente saber a qué atenerse sobre 'la cosa', y sólo secundariamente aislar y comprender la opinión del otro como tal".[10]

En este punto radica la diferencia esencial entre las distintas perspectivas hermenéuticas: en la actitud que debe asumir el lector frente al texto. Puesto que un texto es básicamente una "cosa" —y

[8] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 66. Gadamer se expresa aquí en la dirección señalada por Heidegger en *Sein und Zeit* a propósito del "círculo hermenéutico" en que queda envuelta toda comprensión e interpretación. La posibilidad de conocer de un modo "genuino" se da, para Heidegger, "cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan el ningún caso el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos", para desenvolver éstos *partiendo de las cosas mismas*, de suerte que quede asegurado el tema científico"; *cfr.* Heidegger, *op. cit.*, pp. 171-172. Las cursivas son mías.

[9] El historicismo plantea que para comprender un texto es necesario reconstruir el contexto histórico de producción del mismo; la objeción es que si el requisito primordial para la comprensión es la remisión del texto a su momento histórico-cultural, entonces la "verdad" inherente al texto quedaría virtualmente clausurada para el lector. Esta actitud, lejos de acercar el texto, subraya la distancia e impide la reapropiación del sentido del texto por parte del lector. *Vid.* "Positivismo, pragmatismo, storicismo", cap. II, 2, en M. Ferraris, *op. cit.,* pp. 149-175.

[10] H-G Gadamer, *op. cit.*, p. 68.

en cuanto "cosa" resulta, a primera vista, siempre extraño y se presenta como alteridad— la constatación de esta distancia entre texto y lector pone al hermeneuta en una disyuntiva: o bien *sacrifica* su sí mismo al texto, o bien *somete* el texto a sí mismo, es decir, a sus propias expectativas de sentido. La primera actitud comporta la absorción del sujeto a la alteridad y el olvido de sí; la otra, reivindica los derechos de una subjetividad autoafirmativa mientras languidece la singularidad de la alteridad.

El objetivo del presente trabajo es oponer un tipo de interpretación —aquella que privilegia al intérprete en detrimento del texto, y que se inspira fundamentalmente en el método alegórico— a la perspectiva hermenéutica trazada por Gadamer, reconociendo en ello la influencia decisiva que, a nuestro entender, ha ejercido la exégesis bíblica —en especial la luterana, y en la senda de Lutero, la de Flacio Illírico— en la formación de algunos de los conceptos centrales sostenidos por el autor.[11]

Estimamos que el alcance de un estudio de estas características no consiste solamente en detectar los antecedentes o en calibrar hasta qué punto pudo ser decisiva la incidencia de un autor, sino fundamentalmente en contribuir a la formación de una "actitud", de un punto de vista desde el cual se realiza el abordaje de textos y situaciones, realizando con ello la verdadera vocación de la hermenéutica: devenir práctica.

La hermenéutica es, fundamentalmente, un modo de existencia centrada en la interpelación vital de todo cuanto nos rodea: textos, obras de arte, documentos, otras culturas. En esto reside la importancia central del concepto de interpelación que desarrollaremos a propósito de Gadamer. Una conciencia formada hermenéuticamente genera la posibilidad no sólo de un entendimiento acabado de textos y fuentes, sino de una actitud de vida centrada en la comprensión de la alteridad, en la búsqueda de la verdad sin interdictos temporales y en el fomento de una tradición como horizonte ineludible de toda interpretación.

---

[11] No creemos ir demasiado lejos en esto si corroboramos, en principio, que la frase elegida como epígrafe del cap. 6 de *Verdad y Método* corresponde a Lutero: "*Qui non intelligit rem, non potest ex verbis sensum elicere*". Por otra parte, el reconocimiento del legado de Flacio a la comprensión hermenéutica, se enfatiza en el cap. 20 de *Verdad y método II*, pp. 275 y ss.

La alegoría como hermenéutica del reconocimiento

Para definirla con la mayor brevedad, diremos que la alegoría supone una "hermenéutica del reconocimiento". La interpretación no es puesta en juego para aclarar lo que presenta dificultad u ofende la razón —de acuerdo con lo que los antiguos hermeneutas entendían con el nombre de *subtilitas explicandi*—,[12] sino para confirmar lo que el intérprete ya sabe o entiende que es verdadero. El texto no es considerado como un objeto completo en sí mismo o autónomo, sino como una suerte de acicate, cuyo fin es iluminar el intelecto del intérprete; asimismo, el intelecto aparece como un reservorio de recuerdos, que se "activan" con el encuentro de lo que resulta significativo. La hermenéutica alegórica nace, por ello, en contextos en los cuales dar sentido no significa recuperar o preservar un mensaje originario, sino integrar el texto en un ambiente cultural radicalmente nuevo.

Así lo entiende el filólogo y hermeneuta Filón de Alejandría, empeñado en comentar la traducción griega de la Biblia hebrea en pleno siglo I, contexto fuertemente marcado por el helenismo. Ubicado en el punto de intersección de dos tradiciones —la hebraica y la helenística—, el exégeta debió esforzarse por alcanzar no sólo el *sensus litteralis* del texto —tal como lo prescribía la metodología alejandrina, con el fin de recuperar para el presente los textos canónicos de la tradición (como la literatura homérica)—, sino también los significados espirituales, para los cuales resultaba de mayor utilidad la alegoría. Para Filón, la sapiencia que se revela (*hyponoia*) por medio de los diversos contenidos de la Sagrada Escritura es

[12] La *subtilitas explicandi* o "momento explicativo" refería originalmente la tarea pedagógica del hermeneuta, destinada a facilitar la tarea de la lectura allí donde el texto presentase oscuridades, debidas a una traducción incompetente o a la falta de claridad conceptual, frente a un auditorio incompetente. La comprensión, en cambio, a la que se daba el nombre de *subtilitas intellegendi*, implicaba la capacidad de aprehender la totalidad, y con ella, el sentido completo de una obra. De ahí que la explicación precediese a la interpretación, pues se consideraba que para aprehender el sentido global de una obra era preciso previamente salvar ciertos detalles técnicos, como por ejemplo, los derivados del uso de un idioma. Dichos "incidentes" debían ser resueltos con el auxilio de la hermenéutica. De ahí el fuerte sesgo metodológico que adoptó la hermenéutica antes de que el romanticismo —y en modo especial Schleiermacher, 1768-1834— insistiera en la prioridad del momento interpretativo respecto de la explicación; *cfr*. M. Ferraris, *op. cit.*, cap. 1.2.2.1.

expresión de la *apertura* del texto, de su accesibilidad a contextos y a esquemas de pensamiento diversos:

> Pero a fin de que los vocablos inusitados [Caín y Abel] no impidan a muchos comprender, intentaremos precisar lo más posible la sapienza [*sic*] que en ellos se revela [*ten emphainomenen philosophian*]. Así sucede que aparecen dos concesiones contrarias, en contraste entre ellas: una adscribe al intelecto como a la suprema guía del razonar o del percibir, del ser en movimiento o del restar en quietud; la otra sigue a Dios porque se reconoce su criatura: de la primera es figura [*ektyposis*] Caín, que es llamado Poseído, porque cree poseer todas las cosas; de la segunda es llamado Abel: su nombre significa [*hermeneuetai*] de hecho, "uno que reporta a Dios". O bien una sola alma porta en su seno las dos concepciones [*doxas*].[13]

El utillaje categorial propio de los griegos, y la valoración moral de la interpretación exigida por el dogma, se entrecruzan en la versión filoniana de los nombres de Caín y Abel, que aluden a dos actitudes básicas frente al mundo. El intelecto (representado por Caín), guía del razonar, se "impone" a las cosas creyendo poseerlas. En cambio, el que se abandona a Dios, no pretende enseñorearse, sobre todo porque reconoce su origen humilde de criatura. La "sapienza que en ellos se revela" no concierne a ningún significado latente o misterioso, sino a sus posibilidades de apertura a esquemas de pensamiento diversos. La prescripción hermenéutica sobreentendida aquí, es que cada "vocablo" significa en cuanto pertenece a una totalidad de sentido, y que los múltiples significados que pueden extraerse de un texto derivan de su ilimitada capacidad de adquirir significación, conforme sea quien los lee. De ahí que el texto pueda iluminar, esparcirse, comunicar. La compresión alegórica adopta aquí esa propiedad difusiva de la luz, que le permite alumbrar lo que está soterrado bajo las sombras, bajo la forma del recuerdo. El concepto de *hyponoia* presupone así la teoría platónica del conocimiento, en tanto reconocimiento de aquello que *ya* es conocido. Para Filón, una lectura alegórica de la ley judaica no es la introducción de algún elemento extraño en la ley, sino el reconocimiento *en* la ley de aquello que se sabe verdadero. Por eso, el significado alegórico es accesible sólo al creyente, y reclama un esfuerzo que no es puramente intelectual, sino espiritual, pneumático.

---

[13] El sacrificio de Caín y Abel, 1-3; Filón, *Los orígenes del mal*, cit. por G. Bruns, *Ermeneutica antica e moderna,* Firenze, La Nuova Italia, 1998, p. 132.

A diferencia de una epistemología centrada en "sujetos", "objetos" y "métodos" que buscan certificar su respectiva correspondencia —como es característico de las ciencias de la naturaleza—, la *hyponoia*, como elemento central de la hermenéutica alegórica, refiere una epistemología fundada en la *memoria*: es la propia memoria la que resulta iluminada por el texto, en la medida en que remueve significados que salen, por medio de su fulgurante intervención, a la luz. El texto activa la memoria, pone en acción los mecanismos del recuerdo. Es esa memoria del sí mismo y de la comunidad en la que ese *sí mismo* se fragua, la que amortigua los efectos de la pura alteridad.

La interpretación alegórica implica por ello, más que un conocimiento, un reconocimiento, por cuanto el intérprete sobrepone las propias expectativas a aquello que es objeto de interpretación. El misterio que hunde al objeto en la incomprensibilidad es evaporado en favor de lo que se sabe, de antemano, verdadero.

Esta posición no es sólo teórica, sino que reserva enormes consecuencias para lo que enunciamos como la *praxis* inherente a la actividad interpretativa: una hermenéutica basada en el reconocimiento no exige la conversión del lector al texto —como lo supondrá, en cambio, la hermenéutica luterana—, sino a la inversa, la conversión del texto al autor.

Como una manera de conjurar la alteridad que horroriza, la hermenéutica alegórica se empeña en actualizar, en transfigurar un significado pasado de acuerdo con las demandas presentes. Aplicado este principio a la exégesis bíblica, el propósito es poner de relieve la contemporaneidad de todas las partes del texto sagrado: el Antiguo Testamento prefigura el Nuevo, y el Nuevo restituye al viejo todo su sentido. Las figuras —los personajes, los hechos— que pueblan el relato antiguo no son más que anticipaciones fulgurantes de lo que va a venir, proféticas apariciones de una historia que sólo *a posteriori* descubrirá todo su sentido. La indiscutible unidad del texto bíblico, reflejo de la unidad de las personas divinas, se revela con ello en toda su potencia.

La apelación a la fe para la comprensión de la verdad inherente al texto sagrado, a la que alude Filón, debe leerse en correspondencia con este requisito de unidad, pues se trata de una verdad; no se deja descomponer o parcializar en sus partes, sino que exige una actitud comprensiva total, la cual sólo puede alcanzarse desde la fe. Desde esta perspectiva, el tratamiento de los textos no es analítico —como lo será para la exégesis moderna—, sino sintético. Todos

los significados están dados desde el comienzo, pues en el *alpha* de la historia ya está contenida la *omega*, y su desciframiento está al alcance de quien disponga de las claves de la totalidad. Esas claves podrán depender de la correcta adecuación a las disposiciones del magisterio, pero serán subsidiarias, fundamentalmente, de la fe en la unidad de la historia de la salvación como requisito de la comprensión verdadera.

Gadamer y la hermenéutica luterana como conversión

A lo largo de toda su obra, Gadamer recalca que la hermenéutica es, ante todo, un acontecimiento lingüístico: "sólo se puede traducir de una lengua a otra cuando se ha comprendido el sentido de lo dicho y se lo reconstruye en el médium de otra lengua".[14] Para comprender, es preciso reconstruir no solamente la materialidad del texto, sino el *sentido* de lo dicho. La restitución de la materialidad de una obra —que implica, entre otras cosas, el intento de subsanar la letra de la corrosión del tiempo, de evacuar las lagunas de sentido y recomponer la urdimbre gramatical de un texto— emula en el hermeneuta la actividad del arqueólogo, empeñado en rectificar las distorsiones de las reinscripciones sucesivas. Se restituye así la obra como documento y monumento, según procedimientos metodológicos de rigor. Pero la reconstrucción que propone Gadamer no requiere (solamente) de la habilidad del especialista, sino también de la elucidación del *horizonte* de la tradición desde el cual el mismo especialista realiza la reconstrucción "objetiva" de un texto.

En el caso de una conciencia formada hermenéuticamente, interpretar desde el horizonte de la tradición implica comprensión y acuerdo desde una comunidad de diálogo. La tradición realiza una anticipación de sentido que rebasa al individuo y a las posibilidades de un diálogo racional desprovisto de prejuicios.[15] Frente a la posición iluminista, resistente a toda forma de autoridad, la rehabilita-

[14] H-G Gadamer, *Verdad y método II*, p. 58.

[15] Desde esta perspectiva, la asepsia para el tratamiento de las cuestiones humanas que reclama la ciencia resulta para Gadamer difícil de sostener, pues descansa en unas condiciones ideales que no se contradicen con la pertenencia de los individuos y grupos sociales a comunidades dadas, sobre las que se construye el diálogo racional. El discurso científico pretende construirse desde el punto de vista de un sujeto absoluto no sometido a las peripecias de la historia y a las contingencias del lugar específico, desde el cual se

ción de la tradición implica, para Gadamer, el restablecimiento de un tipo de autoridad que no merece ser impugnada sin más; antes bien "necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación... y la conservación es un acto de la razón". No necesariamente tradición y autoridad se oponen a razón y revisión crítica. "En todo caso —dirá Gadamer— la conservación representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación".[16]

La tradición modela, para Gadamer, el modo en que nos acercamos a los textos, reapropiándose de ellos y eliminando su alteridad radical.

Pero también es cierto que el filósofo no pierde de vista la necesidad de atender a la verdad que emerge del texto, lugar exacto en el que la alteridad, que parecía desalojada, vuelve a asomar. Si hasta aquí Gadamer parecía seguir a Filón, ahora se aleja del filósofo alejandrino y se acerca en cambio a Lutero.

La alegoría es un modo de apropiación en el cual se interpreta un texto como si fuera propio; la hermenéutica luterana comporta en cambio un proceso en el cual se interpreta con el objetivo de entrar en el esquema conceptual del otro. La comprensión, en este caso, presupone la conversión: "ningún hombre puede entrever una jota en la Escritura, si no posee el Espíritu de Dios".[17]

El lector no es tanto el intérprete cuanto el interpretado. Si comprender la escritura es verse a sí mismo a la luz de ella, comprender la escritura *como evangelio* es verse bajo la luz de Cristo y de su poder de redención. Esta no es una situación alegórica; no es una situación en la cual el lector se *apropia* del texto, sino que, al contrario, el lector es *expuesto* al texto permaneciendo inerme frente a él, en grado de ser alumbrado y transformado por su luz. Por eso comenta Gadamer que la Biblia "requiere una forma especial de apropiación: la aceptación de la buena noticia por el creyente. Tal es el objetivo desde el cual debe leerse la Biblia [...]. Este género de tex-

---

garantiza la ascensión por grados de los saberes y las competencias. Esa visión da por sentada la mirada omnisciente del sujeto capaz de evaluar y juzgar la pertinencia y el grado justo de esos saberes en su escala ascendente. La hermenéutica, por el contrario, implica un diálogo vital que expande el horizonte de las experiencias posibles, no el simple perfeccionamiento del saber. Esta cuestión forma parte de un debate entre Habermas y Gadamer, para cuyos pormenores remitimos a *Verdad y método II*, cap. 19, "Réplica a hermenéutica y crítica de la ideología (1971)", pp. 243-266.

[16] H-G Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 350.

[17] Citado por G. Bruns, *op. cit.*, p. 209.

tos debe entenderse —como cualquier otro— a la luz de su intención primordial".[18]

En esta tradición, el lector no es un agente productivo que obra sobre el texto, sino alguien que *escucha* y *responde*. Que oye y se deja prender y poseer por el texto, dejándose transformar. Esta condición no es una modalidad de la conciencia, sino una modalidad de apertura y vulnerabilidad en la cual la propia autoidentidad viene interrumpida por el otro. De ahí que uno de los principales preceptos hermenéuticos sea el de atender a la palabra sin más, pues ésta posee un sentido inequívoco: el *sensus litteralis*. No hace falta apelar al magisterio, pues los textos sagrados se bastan a sí mismos. En ello Lutero es claro y contundente:

> a las Palabras Divinas *no debe hacérselas violencia* alguna ni por parte de un hombre ni por parte de un ángel, sino que ellas deben conservarse, en cuanto sea posible, en su más simple significación. Si no nos obliga una circunstancia manifiesta, las palabras no deben entenderse fuera de la gramática ni de su sentido propio.[9]

El concepto de *interpelación* en el enfoque gadameriano, debe comprenderse por consiguiente a la luz de estas dos posiciones contrapuestas: la que presupone la conversión del texto al lector (hermenéutica alegórica) y la que presupone lo contrario, la conversión del lector al texto (hermenéutica luterana). Si la primera suprime la alteridad, la segunda, en cambio, se rinde a la alteridad. Unificando estas dos posiciones, Gadamer entiende que la hermenéutica es fundamentalmente interpelación, esto es, activación de un diálogo que no deja ni al intérprete ni a la obra en inmutable identidad. Se trata de una relación *viva* en la que la obra, al ser interpelada, incrementa su ser; no permanece en inmutable identidad consigo misma, y en la que el intérprete expande su ser: no es el mismo que era antes de ser interpelado por la obra.

La fraternidad del concepto de interpelación con la problemática del "círculo hermenéutico" —invocado tempranamente por la retórica antigua y retomado luego por Heidegger— se hace aquí evidente. Gadamer vuelve a él para dar cuenta de esa particular situación en la

---

[18] H-G Gadamer, *Verdad y método II*, p. 276.

[19] Marthin Lutero, *Escritos Reformistas de 1520*, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, p. 131. Las cursivas son mías.

que, remedando un poco algunas de sus expresiones, "se comprende lo que ya sabemos y percibimos sólo lo que ponemos", lo que recuerda algunas de las premisas de la hermenéutica alegórica señaladas con anterioridad. En ello se juega la presunta "objetividad" de la cosa en cuestión: todo hecho es siempre resultado de nuestra interacción con el mundo, del encuentro entre nuestros prejuicios y la totalidad de las cosas presuntamente objetivas. Pero en ese juego de intercambios mutuos, es inevitable que caigan también, o al menos se transformen, las certezas y preconceptos de la subjetividad soberana y autoafirmativa: "el que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo [...] una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto".[20] Allí es donde asoma Lutero: también el sujeto abandona el baluarte de su subjetividad y se convierte, se deja decir algo, se transforma: "La mismidad que somos no se posee a sí misma [...] la fe es ese acontecer en el que se crea un hombre nuevo".[21]

Por eso no resulta extraño que la herméneutica entre en conflicto con el abordaje científico de los objetos y reavive la vieja disputa entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. A la hermenéutica no le corresponde la aproximación a documentos, monumentos cuya mera intención es recordar. Su tarea es más bien el encuentro con obras en las que reverbera una verdad, un sentido que supera cualquier condicionamiento histórico, cualquier barrera del tiempo. Y si la hermenéutica se concibe a sí misma como arte —"la hermenéutica es el arte de explicar y transmitir por el esfuerzo propio de la interpretación lo que nos sale al encuentro en la tradición, siempre que no sea comprensión de modo inmediato"—[22] su genio consistirá en la capacidad de interrogación vivificante de la obra, de su interpelación movilizadora, y no en la simple conservación o recuerdo.

La influencia de Herder es, en este caso, decisiva. Comprender un texto, para Herder, significa historizarlo; no para relegarlo en lo arcaico y superarlo, sino para captar su sentido peculiar, sentido que permanece inaccesible a una razón que se pretenda metahistórica y universal. El fin de la historización no es enfatizar la distancia temporal y la diversidad crítico-reflexiva del intérprete, sino remitirse *vitalmente* al contexto de la obra que se examina.

---

[20] H-G Gadamer, *Verdad y método II*, p. 66.

[21] *Ibidem*, p. 129.

[22] H-G Gadamer, *Estética y Hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 57.

El texto, como testimonio de una vida humana, nos coloca en el centro de la problemática hermenéutica, cuya labor consiste en la interpretación de la vida que late en un texto y no en la manipulación quirúrgica de una letra muerta. Es, desde la experiencia de un mundo que se interpreta, una experiencia de diálogo. Las preguntas que llevamos al texto, las expectativas de sentido que esperamos se confirmen y que a veces nos defraudan, no pueden sino haberse elaborado en el contexto de esa tradición. Tradición que, en nuestra condición de occidentales y cristianos, lleva consigo la paradoja de la continuidad y de la crítica de sus presupuestos más esenciales.

INTENTANDO ACERCARME A UNA RAZÓN NARRATIVA

Francesca Gargallo*

En este artículo la autora —novelista, historiadora y feminista— se plantea la pregunta de si "la narrativa presupone una forma de pensar y no sólo del decir". La dimensión de la comunicación que une al narrador y al escucha propone un espacio ético de don y de recibimiento; por ello, la razón narrativa es una razón dialogal mediante la cual se supera la originaria soledad e implica una voluntad ético-cognoscitiva que rescata el valor de la palabra y el encuentro humano por y en ella. Narrar es resistir al tiempo y al olvido. La autora propone la relación entre narración y resistencia, entre vida y memoria, donde la generosidad transita de la voz al oído que escucha, como el lugar donde se reinventa el sentido creativo versus *la legitimación del poder sin sentido.*

Para Clara Guadalupe García,
historiadora de las palabras

El verbo narrar, así como la persona que lo pone en acto —la narradora— y el objeto que la acción produce —la narración—, tienen todos un origen etimológico que los hace remontar al sustantivo latino *gnarus*, el que conoce, el hábil, experto y familiarizado con una temática, y más lejos aún a la raíz sánscrita *gná*, que significa conocer.

Si yo pudiera creer que la etimología expresa una cierta sacralidad de la palabra en la que se fundamentaba el pensamiento del pasado, sacralidad que la volvería inmune a los cambios de sentido, y no sólo que es la reveladora de una huella poderosísima de las emociones e ideas de un pasado sacralizado por un poder que puede cambiar, jugaría un rato a construir venganzas lexicales contra las y los filósofos e historiadores que me han marginado por ser yo una narradora, una escritora de "ficciones". Desgraciadamente soy una historiadora demasiado consciente de todo lo que interviene en las construcciones humanas, por lo tanto no me atrevo a decir sólo sobre la base de un

* Universidad de la Ciudad de México, México.

verbo romano que todo el que no cuenta es un ignorante. Sin embargo, *narro* en latín significa lo mismo que en castellano: cuento, relato, y para el orador romano, para los capitanes de navíos, así como para las mujeres que agitaban sus brócolis en el mercado, los campesinos y las tejedoras, el ignaro o ignorante era aquel que no podía contar porque desconocía la realidad.

La relación entre narración y conocimiento es para mí obvia[1] y muchas veces la he visto expresarse positiva o negativamente en la vida de pueblos muy diversos: el cantador entre las y los wixarica es la persona de sexo masculino que relata los acontecimientos reales y míticos, sin distinción, que hacen de su pueblo un creador de cultura consciente de su importancia; en el dialecto de la Roma contemporánea un "ignorante" no es sólo la persona que desconoce algo, que lo ignora, sino aquella que manifiesta su antipatía, su falta de interés por los demás, su egoísmo por no comunicarse verbalmente: es quien contesta con monosílabos o rehúsa dar explicaciones. Esta definición dialectal me atrae mucho porque implica que quienes no transmiten sus saberes son unos ignorantes, por ejemplo, esos maestros que piensan que no deben pasarles el conocimiento adquirido a lo largo de años de estudio a las estudiantes de licenciatura, para obligarlas a un trajín que las llevará a la maestría o al doctorado, lugar simbólico donde, quizá, las reconocerá como "pares". Esta práctica es bastante común en las universidades de toda América y se sostiene sobre la idea de que las estudiantes, al llegar a la universidad, desconocen demasiadas cosas. En efecto: nadie se las cuenta.[2]

Desde hace aproximadamente un siglo, la narrativa está siendo muy problematizada. De la historia y la literatura, de la semiología, la filosofía analítica de inspiración anglonorteamericana, la antropología estructuralista, la hermenéutica y del cine se han levantado voces para clasificarla, es decir, para analizarla ontológicamente, saber qué es en sí (Barthes, Todorov, Kristeva), o histórica y culturalmente (en México, Aralia López y Evodio Escalante), o para establecer su valor epistemológico, su función y su uso (Eco, Levi-Strauss, Walsh, Gardiner).

Para Roland Barthes, la narrativa está presente en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades, permitiendo a

[1] Aunque aprendida, pues pertenece a lo que Gadamer llamaría mi *Bildung*, mi formación. ¡Ya Aristóteles se interesaba en esta relación!

[2] Amén de que las pocas que cuentan, se las cuentan en masculino volviéndoselas ajenas.

menudo la comunión entre seres humanos de culturas diversas;[3] para Hayden White es un impulso, la inevitable necesidad de entender-explicar cómo sucedieron las cosas (aunque implica siempre una moraleja de la que quiere desembarazar la historia, dudando de poder hacerlo);[4] para Paul Ricoeur, la narrativa es un discurso que se expresa de igual manera en la oralidad y la escritura,[5] tiene una configuración fruto de una operación de la imaginación creadora[6] y es capaz de refigurar a tal punto la experiencia humana de la temporalidad que logra el efecto de revelar el tiempo humano, tiempo en el que se conjugan la representación del pasado mediante la historia y las variaciones imaginativas de la ficción.[7] Pero éstos son sus grandes defensores, no sus críticos.

La literatura europea de la primera mitad del siglo XX declaró si no su muerte, por lo menos su incompetencia para expresar las ra-

---

[3] "El relato se burla de la buena y de la mala literatura: internacional, transhistórico, transcultural, el relato está ahí, como la vida", p. 7. Esto implica que sea de alguna manera indefinible o, peor aún, que de tan universal sea insignificante; Barthes se apresura a decir que es sustancialmente diferente (y aquí no estoy segura si este "diferente" no signifique desigual, de menor peso, o si realmente exprese la verdadera, positiva diferencia) de la poesía y el discurso filosófico. Roland Barthes, "Introducción al análisis estructural de los relatos", en AA VV, *Análisis estructural del relato,* México, Ediciones Coyoacán, 1997, pp. 7-38.

[4] Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001; y, sobre todo, los ensayos reunidos en *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992.

[5] "Si logramos demostrar que un texto escrito es una forma de discurso, el discurso bajo la inscripción de una inscripción, entonces las condiciones de la posibilidad del discurso también son las del texto", Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 2001, p. 37. "En la narración, la innovación semántica consiste en la invención de una trama, que también es una obra de síntesis: en virtud de la trama, fines, causas y azares se reúnen en la unidad temporal de una acción total y completa", en "Introducción", *Tiempo y narración*, I, *Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 2000, p. 31.

[6] "Doy al término ficción una extensión menor de la que adoptan numerosos autores, que la consideran sinónimo de configuración narrativa. Tal identificación no carece de fundamento, dado que el acto configurador es, como hemos defendido nosotros mismos, una operación de la imaginación creadora". Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración*, II, *Configuración del tiempo en el relato de ficción*, México, Siglo XXI, 2001, p. 377.

[7] Paul Ricoeur, *Tiempo y narración,* III, *El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1999, p. 917.

zones del nuevo discurso moralizante que la medicina y la filosofía estaban elaborando: las razones del subconsciente, de lo que no era cognoscible. La escuela francesa de los Annales, Économies, Sociétés, Civilisations ha rechazado el relato para la comprensión de la historia de mediana y larga duración, aquella que rebasa el tiempo que una narración puede abarcar, afirmando que la teatralización que la narrativa impone a la historia política, *événementielle*, episódica, impide su cientificidad.[8] Asimismo, atenta diariamente contra la narrativa, el encierro en pequeños núcleos familiares que, en las ciudades de todo el mundo, rechazan la transmisión de conocimientos intergeneracionales por dar crédito a imágenes —tan manipuladas como los cuentos de antaño— o a informaciones consideradas científicas, transmitidas vía aparatos domésticos (la televisión, la computadora personal), impidiendo el surgir de los lazos de solidaridad que se tejen por el conocimiento narrativo de las condiciones de otra persona. La filosofía analítica, al buscar un instrumento epistemológico capaz de reducir a reglas interpretativas toda situación, niega valor cognoscitivo a la divergencia de opiniones, necesariamente presentes en la diversidad de los conocimientos narrativos posibles; y cuando mucho admite un uso apropiado del relato para la explicación de los procesos históricos; jamás reconoce, sin embargo, un *status* de ciencia a la historia.

Ahora bien, Ricoeur ve en la narración histórica la forma de resolver el misterio del ser en el tiempo[9] y Hannah Arendt, de la que pocos reconocen la extraordinaria crítica literaria, dice a propósito del cuento de Kafka "Él": "El relato en su pura brevedad y simplicidad consigna un fenómeno mental, algo que se podría denominar un acontecimiento del pensamiento".[10] Quiero quedarme un instante en este punto para reflexionar acerca de si la narrativa presupone una forma del pensar y no sólo del decir, y si las dos cosas presuponen realidades separables. Esto es, si construir "historias" para darse a entender implica una manera específica de organizar el pensamiento

[8] F. Braudel afirma en *El Mediterráneo. El espacio y la historia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1995, que el Mediterráneo, como vórtice mundial, ha alimentado muchas historias que se convirtieron en narrativa (literatura), mientras él pretende armar la gran historia reflexiva de lo que ha sido ese gran mar histórico y a él contemporáneo.

[9] *Temps et récit*, vol. II, Paris, 1984.

[10] Hannah Arendt, "La brecha entre el pasado y el futuro", en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 82.

y si ésta puede ser enseñada, no es un problema de poca monta. Como novelista e historiadora, considero que al narrar se expresa una voluntad de comunicación que es en sí ética y política, pues presupone no sólo que la elección y el ordenamiento de los hechos narrados tenga un fin moralizante, acertadamente puesto en luz por Hayden White, sino un interés por el otro como beneficiario de un aprendizaje y como interlocutor posible. Un interés, de algún modo, previo a la emisión del mensaje, un deseo racional de interesar/interesarse por otras personas. Si un texto escrito es intrínsecamente lo mismo que un discurso oral, como pretende Ricoeur en *Teoría de la interpretación*,[11] entonces tanto un libro como una clase, una conferencia, una charla entre amigas pueden ser contestadas; y en la contestación se establece su razón de ser. La razón narrativa sería por lo tanto una razón dialogal, un intento de superación de la humana soledad que implica una voluntad ético-cognoscitiva.

Yo vivo asombrada por la rigidez del mundo no narrativo, por la coraza que interpone entre los seres humanos. Contar y escuchar cuentos me es tan indispensable como acariciar o sonreír. Poner atención a las palabras de la directora del museo arqueológico de Bagdad, mientras relata, en lágrimas, la destrucción de piezas de hace ocho mil años durante una guerra de invasión, me pone en contacto con su humanidad, me lleva a descubrir la mía, y esto implica hacerme solidaria con ella, consciente de mi finitud y, a la vez, de mi estar en el mundo.

De ninguna manera quiero afirmar que lo que no se inscribe en una narración pierde capacidad comunicativa, pero quiero resaltar cómo es instrumentalizada por el poder la supuesta a-cientificidad de la narración. De hecho, parece pretender esta posición, lo que no es narrativo es necesario y lo necesario es verdad absoluta. En la negación de una razón narrativa se esconden posiciones tan divergentes como la de un posible fin de la historia —que no es lo mismo que el fin de los tiempos en la Biblia, un gran relato— y las exigencias de una necesidad. Hoy en día me provocan el mismo sentimiento de peligro las ideas de que el desarrollo técnico y la democracia son necesarios para todas las personas de todas las culturas en todo el mundo, como en el análisis histórico me lo provocaba la "necesidad" de que, en diferentes momentos, se impusiera la *pax romana*, el monoteísmo, la inquisición, el absolutismo y el progreso de la India, vía la colonización británica. La idea de necesidad, que

[11] *Cfr.* Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación.*

al ser absoluta no acepta ser narrada, siempre se ha sostenido en una razón demostrativa no narrativa y ha impuesto el pensamiento necesario a un grupo para alcanzar la hegemonía. Partiendo de una premisa aceptada como verdadera, siempre puede demostrarse una necesidad. Asumamos, por ejemplo, que la agricultura implica un estadio superior y necesario de la humanidad y justifiquemos la imposición del sedentarismo a los pueblos nómadas: las armas, el terror, la destrucción ambiental que obligaron a 152 pueblos chichimecas a dedicarse a la agricultura; hoy siguen siendo justificados como medios necesarios para lograr que se dedicaran a sembrar, desarrollando el México que, primero los mexicas, luego los españoles y los criollos, querían gobernar de manera absolutista. La idea de necesidad impide ver o justificar que el desarrollo de la agricultura signifique también la imposición de otras necesidades, todas ellas comprables a cambio del fruto de su trabajo: calzones, azadones, arados, sombreros, innecesarios en el modo de vida nomádico.

Algunos grandes historiadores han presentado momentos, culturas y problemas de manera no narrativa, esto es, para decirlo con Dumezil,[12] de una manera diferente de las versiones novelescas en que mitos e historias se transmiten a lo largo del tiempo, incorporando sus propias transformaciones. En México, pienso en O'Gorman —capaz de describir la "invención" de la idea de América, mediante una reflexión acerca de las ideas y referencias ideológicas de la época previa a la invasión, idea "necesaria" para los europeos de ambos lados del Atlántico y que continuó "inventándose" a sí misma de los siglos XV al XX—[13] y, en Francia, en la monumental historia del Mediterráneo en la época de Felipe II de Fernand Braudel[14] para darme cuenta de cómo la comparación, el análisis sincrónico, el fijarse en un punto y no en el desarrollo de una situación o una idea, pueda servir para la comprensión de un fenómeno que, a la larga, nos concierne a todos en cuanto seres humanos en el tiempo (y que es relatado en su estructura y no en su devenir, logrando de todas formas la historia-*story*-narración de una acción completa en el tiempo).

[12] *Vid.* Georges Dumezil, *Del mito a la novela*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

[13] Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

[14] Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Más aún, considero muy positivo que la historia de las mujeres, que se ha desarrollado a partir de la afirmación política de las mujeres en el siglo XX, mezcle la historia narrativa con las historias comparativa y reflexiva, sacando provecho de la antropología, la lingüística y la sociología. En filosofía, la teoría política feminista busca la conexión entre la acción práctica de sus militantes y las ideas que de ésta se derivan en la narración de un hecho fundamental: cómo las ideas se generan de un diálogo y cómo las feministas construyen los espacios para volver posible ese diálogo, hecho que ha acompañado un siglo de historia del feminismo. Al ser constantemente vuelto a proponer, el diálogo es narrado por las mujeres a las mujeres como un detenerse sobre sí mismas, un actuar por medio del dejar de hacer lo que de ellas se espera, un permitirse la suspensión; constituye de esa manera un oxímoron fenomenal: un intimismo épico.

En estos casos, que no son los únicos, la suspensión de la narrativa de trama cronológica no implica la desvalorización del conocer-narrar la comparación, la estructura, la explicación intelectual del proceso seguido por la autora o autor. La rigidez del fin de la narrativa no se manifiesta siempre cuando no se narra la unidad temporal de una acción total y completa, sino cuando el no narrarla es asumido como una prueba de cientificidad o de validez de un discurso político, histórico o sociológico. Su peligro se resume en la negación del valor de la palabra como instrumento de comunicación de algo tan inextricablemente unido que sus partes se entienden sólo en el conjunto. Personalmente, no puedo dejar de contar la historia de una resistencia, sin sentir una profunda simpatía hacia quien resiste. Contar es parte de esa resistencia contra la opresión que yo asumo políticamente de otro pueblo y otra persona, cuando no de otra época, con la que yo con-siento. Lo que yo cuento no es menos verdadero porque yo siento algo, más bien si yo no sintiera nada no lo contaría, haciendo perder a la historia una versión de la realidad reconstruida con base en pocos datos. Como toda la historia, como todo el conocimiento.

El siglo XIX occidental veneró a tal punto las ciencias que tenían por objeto el estudio de la naturaleza y las exactas, en las que incluía la medicina obviando su carácter humanístico, que empujó a los académicos alemanes a forjar la expresión “ciencias del espíritu” para no condenar a la filosofía, la historia, la antropología, la psicología a la misma condición de mentira a la que el racionalismo moderno, dos siglos antes, había condenado al mito y con él a todo el conocimiento que la literatura y las artes podían generar.

Ahora bien, la palabra ciencia es una de aquellas que me llevan a dudar del valor histórico de las derivaciones etimológicas. La palabra latina *scientia* y la griega *epistéme* significaban la posesión de un conjunto de conocimientos (*cognitio* en latín y *gnosis* en griego) muy diversos entre sí: los adquiridos por medio del estudio de una cosa en particular, "la ciencia de sembrar la viña"; los obtenidos mediante el escucha, la observación, el razonamiento deductivo, el entrenamiento de una habilidad; y aun aquellos que parecían provenir directamente de las divinidades, "la ciencia infusa". Ciencia y conocimiento eran de alguna manera sinónimos e implicaban la capacidad del ser humano de apropiarse de cualquier noticia, técnica, saber y práctica para ponerlas a su servicio, desde la astronomía y la magia para beneficiarse de los secretos de la naturaleza hasta el canto y la danza para alegrarse la vida. El conocimiento de los mitos era científico, en el sentido que permitía explicarse algo de manera práctica, útil para la vida en comunidad, tanto como la herbolaria, la fabricación de las velas y la construcción de los puentes. Era común escuchar una expresión que se sigue usando en el lenguaje popular italiano y español: "Para hacer tal cosa no es necesaria mucha ciencia", es decir, ninguna habilidad, talento, conocimiento o esfuerzo particular. Entre todas, la ciencia de narrar era enormemente apreciada y reunía a comediantes, historiadores, oradores y filósofos. Sabemos que algunos discursos pudieron hacer cambiar de opinión a las masas de los escuchas. La *scientia* del orador se contraponía así a la *opinio* o *doxa* del escucha, demostraba su certera validación en la práctica, pero también la opinión implicaba un conocimiento, sólo que éste no incluía ninguna práctica garantía de validez. Hoy se estudia la ciencia de la presentación de las imágenes y el discurso para cambiar/moldear la opinión del televidente. La cientificidad del formato del noticiario la confirma su efectividad, la cual, según una idea ilustrada, newtoniana, de ciencia sostiene que una vez colocadas las causas como principios es muy fácil explicar los fenómenos partiendo de tales principios y considerando como prueba la explicación misma. Esta idea de ciencia no es clásica, pues no puede demostrar la necesidad de sus afirmaciones en un sistema en que ninguna pueda ser cambiada; ni es crítica, pues es incapaz de abandonar la pretensión de la garantía absoluta para entrar en un proceso de revisión continuo de la falibilidad del conocimiento humano, que la narración propone de continuo.

Sin embargo, la ciencia de la manipulación de la opinión, puesta en práctica por las grandes corporaciones televisivas, vuelve a

proponer el principio que la opinión no es conocimiento porque nunca obtiene una validación social. De hecho, en el mundo urbano contemporáneo no hay manera de compartir los conocimientos, de narrar las propias reflexiones a un vecino, tan encerrado como la posible narradora en el mundo de verdad necesaria, construido por los aparatos de uso doméstico.

Volviendo al origen de la palabra *scientia*, ésta es tal porque es un conocimiento práctico, útil, no apriorísticamente superior ni ligado a un tipo de conocimiento específico, por ejemplo, el de los fenómenos naturales o las matemáticas. ¿Por qué, entonces, la ciencia ha terminado por ser un sinónimo del conocimiento de éstos, implicando su necesidad y proponiéndose como único modelo de consecución de cualquier verdad? ¿Por qué la ciencia así entendida rechaza la narración, reduce la dialogicidad y niega valor a las pruebas que no se obtienen según su método?

La razón narrativa es relacional, responde a un esquema, sin lugar a dudas, y, como escribe Hayden White, es intrínsecamente portadora de una visión moral (la que sea); sin embargo, es capaz de responder a las preguntas que la distraen del modelo y brotan de, están en, responden a las opiniones, las dudas, el deseo de saber de un público (real o prefigurado por la narradora). Según la escritora india Arundhati Roy, narrar historias diversas implica contraponer muchos mundos al mundo del fundamentalismo neoliberal que descansa en la repetición continua de mensajes breves e indudables; este fundamentalismo globalizante sostiene que es necesaria la aceptación —y hasta la imposición cuando ésta no se da de manera voluntaria— de la democracia representativa entre todos los pueblos del mundo, a la vez que fomenta la elección de los sectores más conservadores de la sociedad.[15] Narrar es, por lo tanto, una actividad política urgente, en cuanto se revela antisistémica, ahí donde el sistema propone un solo discurso de lo que es políticamente correcto y de lo que no lo es: matar niños en los brazos de madres campe-

[15] Este fue el sentido de su discurso en el Foro Social de Porto Alegre en 2003. Siendo una novelista cuya fama internacional está ligada al éxito de *El dios de las pequeñas cosas,* Barcelona, Anagrama, 2002, escribe pequeños, fortísimos ensayos políticos: *El final de la imaginación*, Barcelona, Anagrama, 1998, contra el uso, la construcción y la idea nacionalista de la necesidad de una bomba atómica en India, y *El álgebra de la injusticia infinita,* Barcelona, Anagrama, 2001, contra el militarismo que acompaña la globalización.

sinas no es incorrecto si se va a imponer la libertad de elección al pueblo iraquí, por ejemplo.[16]

Quiero explorar un poco esta idea, para ver si llego a acercarme a una idea de la organización mental de la narrativa y su práctica utilidad política e histórica. Cada vez que contamos una historia reconstruimos el mundo según nos lo permiten las limitaciones de nuestras prefiguraciones, poéticas y tropos, que siempre serán menos que las que impone un modelo único. Cada vez que volvemos a contar un acontecimiento nos damos cuenta de la imperfección de la narración anterior (lo cual habla en contra de la obsesión moderna por la "originalidad" del artista). Cada vez que exordiamos con un "érase una vez", empezamos a sanar las heridas que en la inteligencia de nuestra propia temporalidad introducen los cambios históricos no deseados, la falta de comprensión del presente y el abrumador sinsentido de la vida contemporánea.

Gracias a las diferencias culturales irreductibles a un modelo, los contenidos y las tramas de las narraciones cambian de una estructura lingüística y narrativa a otra, los modos lineales de contar de las y los escritores y cuentacuentos árabes no son los mismos que entre los cíclicos mesoamericanos, los relacionales alemanes, los excéntricos argentinos, los universalistas franceses, los inmediatistas estadounidenses y los introspeccionistas japoneses, pero todos constituyen un objeto (la narración en sí) que atrae la atención (siempre crítica) de la o las personas a las que está destinado y la (menos crítica, pero inteligente) escucha de las personas de otras culturas que entran en contacto con él.[17]

Estoy banalizando, obviamente, pero, y a pesar de que todos los pueblos del mundo narran de manera personal y apersonal y de que la comunicación narrativa en todo el mundo recoge estas dos formas, es cierto que para una mujer que habla chino mandarín es inmediata la sensación de un instante narrado en un haikú, tanto como a mí un cuento de Virginia Wolf me remite a una observación de mi propio mundo interior y la narración de la derrota y ejecución del desgraciadísimo Corradino de Suabia hace sangrar mi corazón de siciliana.

---

[16] Una contradictoria e inexistente libertad acotada, que impediría la elección de un dirigente religioso, mismo que sería probablemente capaz de narrar una historia global del sentir de una invasión.

[17] Pensemos en el éxito de *Las mil y una noches* entre los europeos, siendo un libro abiertamente adverso a los invasores de las culturas de Medio Oriente durante esas guerras medievales que los occidentales llamamos cruzadas.

Reconsiderar la relación entre resistencia y narratividad, entendida como la relación entre una persona o un conjunto de personas que cuentan y otras que escuchan con la opción de participar, implica hoy revisar *de facto* las ideas clásica e iluminista de ciencia, volver los ojos a los conocimientos que la ciencia moderna desechó como constitutivos de un saber académico (propiamente "científico"), y enfrentar políticamente el modelo globalizador con sus correlativas imposiciones de una idea de necesidad. Narrar implica transmitir los diversos conocimientos de manera generosa, sumar hechos en una trama, divagar sobre sus posibles relaciones y también sintetizar; seguir un esquema y revisarlo sobre la marcha, responder a lo imprevisto.

En un mundo determinado por una economía especulativa sectorializada, que únicamente confía en un método deductivo para producir conocimientos, narrar es una actividad vital, antisistémica, semejante a sembrar con métodos tradicionales o a migrar demostrando la mentira de la globalización. Mentira, no mitos o fábulas. Mentira: sistemática sustitución de elementos de la verdad para impedir el relato de los sucesos y construir una demostración que la observación directa desmiente: hoy es importante narrar cómo los bienes producidos para el mercado internacional no tienen fronteras, pero las personas son arrestadas en lugares geográficos específicos en nombre de prejuicios elevados iluministamente [*sic*]a causas y principios de la ciencia de la represión y el dominio: límites infranqueables del estado-nación decimonónico, reelaborados en nombre de supuestas amenazas a la seguridad nacional.

Qué vengan esos cuentos, novelas, películas, tiras cómicas, historias. La verdad de las narraciones, como las formas de organizar el pensamiento, es una síntesis de diferencias, es el reconocimiento de lo heterogéneo, y no necesariamente la reducción de lo múltiple a una unidad arquetípica inexistente. El conocimiento no es sólo uno y nunca se reduce a un solo modo de expresión.

RETÓRICA Y POLÍTICA

Una mirada al pensamiento de Hannah Arendt

Dora Elvira García G.*

Desde la perspectiva de Hannah Arendt, el pensar discursivo y el habla persuasiva constituyen elementos centrales en el espacio político, ámbito de la acción y la libertad. El pensar discursivo surge de un proceso deliberativo o capacidad de juicio entre los diferentes, a partir de los participantes plurales. Es un proceso abierto hacia lo común y público. En Arendt, la retórica interviene cuando existen en ese ámbito ostensible palabras hostiles y de resistencia, de manera que se promueve su accesibilidad y su aptitud para la comunicación y la búsqueda de acuerdos. Su relación con la política no se restringe a lo instrumental, sino que tiene una relación constitutiva con el juicio y la deliberación política.

Introducción

> "Nuestra aprehensión de la realidad depende de compartir el mundo con nuestros camaradas [...] la realidad está garantizada por la presencia de otros.[...] la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar juntos y hablar juntos es la condición de todas las formas de organización política."
>
> Hannah Arendt

En Arendt, pensar lo político significa efectuar el diálogo ayudándose de una argumentación retórica que mueva a un cierto tipo de acción, de modo que se logren los fines propuestos por la humanidad. El alcance de un horizonte donde la libertad, la justicia o la felicidad se consigan,

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

supone luchar por ellos por medio del discurso argumentativo plural de los miembros participantes en el espacio político. Arendt no deja lugar a dudas cuando afirma el "hombre *qua* hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción."[1]

En este texto sostendremos que la experiencia de lo político, como un modo de ser específico en el mundo, se conforma por el habla y por la capacidad de los seres humanos para humanizarlo por medio de la comunicación y el discurso de carácter intersubjetivo, en los terrenos públicos. Por ello, la relación de la retórica con la política ha de comenzar con el presupuesto que orienta y ubica a la segunda no entre los fenómenos del poder,[2] ni el dominio o el alcance de los intereses propios sobre los de los demás, sino como concertación y acuerdo mediado por el discurso[3] y el habla, como elementos conformadores de la política. Se pretende estudiar aquellos temas que adquieren fundamental importancia dentro del espacio de la filosofía política arendtiana íntimamente imbricados con la retórica, la deliberación y el juicio.

Hannah Arendt aprecia el juicio político como actividad social, comprometida con el habla, con la libertad y la publicidad, y siempre en relación con los otros con quienes se comparte el mundo. De esta forma, el acto de juzgar constituye el elemento central que concatena lo político y lo retórico sin encerrarse en el sujeto pensante, sino que implica un compromiso tanto para comunicar el juicio en el ámbito público-político —como elemento esencial de la retórica—, como para persuadir a quienes comparten el espacio de lo público. Por consiguiente, el intento de convencer persuasivamente es la propia razón de ser del juicio.

Para los fines políticos, el arte del decir resulta estéril si se vale sólo de verdades universales sin contar con las verdades de la opinión.

---

[1] H. Arendt, *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 1998, p. 230.

[2] En el el sentido weberiano de dominación y coacción a partir del Estado, noción que en este escrito haremos un lado para abocarnos a la interpretación de Hannah Arendt. En los términos arendtianos "poder" significa concertación y acuerdo. H. Arendt, *op. cit.,* p. 146. Por eso el poder es de un grupo, y en él se actúa en nombre de todos. Si desaparece el grupo, consecuentemente desaparecerá el poder, lo que significa que éste resulta del consenso entre las personas, a lo que Arendt llama *potestas in populo,* "sin un pueblo o grupo no hay poder", pp.146-147.

[3] El discurso es la traducción del *logos* u *oratio* en la lógica aristotélico-escolástica, *Lóg.,* 16b.

Es necesario partir de estas verdades, pues ellas serán las premisas del razonamiento retórico. La retórica abre posibilidades y es un procedimiento de más fácil maniobra que se aprovisiona de los elementos contextuales, opiniones, indicios y ejemplos como el entimema, cuya conclusión, a diferencia de la del silogismo, es aplastante. Este proceder se ubica en el articulado de juicios organizados entre sí, como un conglomerado bien estructurado de juicios hilados, insistentes en su relación con cuestiones vitales.

Ahora bien, el prefijo *per* de la palabra "persuadir" indica una cierta intensidad, mientras que *suadeo,* "convencer", alude a *suavis,* cuyo valor está en que se aconseja sin imponer, se propone al otro, se toma una decisión apelando a los sentimientos. Por eso persuadir supone la benevolencia hacia el otro cuando se le hace una propuesta. También se refiere a la confianza moral y justo ahí se puede ver su nexo con *suavis,* cuya raíz *suadvi* —de donde *suadi*— se opone a *iubeo,* del cual la noción es de imposición u obligación.[4] "La dinámica de la persuasión[5] descubierta por la retórica clásica recuerda el momento central de la comunicación como tejido de la convivencia humana. La persuasión responde benevolentemente al deseo del corazón, por eso es más bien volitivo que epistémico."[6] De ahí que "sea una argumentación razonable más que racional, que tiende a conseguir el asentimiento (del otro o de uno mismo); tal asentimiento será siempre libre y no coercitivo."[7]

Es necesario matizar esta razón propia del juicio para apreciar si apunta y contribuye a persuadir, si lo que pretende es la argumentación para dar razón de algo; entonces, podremos afirmar la relación de la retórica con el diálogo y la oratoria.[8]

---

[4] E. Rigotti. "Retórica, veritá, persuasione", en *Il nuovo Areópago*, Forli Nuova Compagnia Editrice, Año 14/1/1995, p. 11. También *cfr*. F. Martin, *Les mots latins*, Paris, Libraire Hachette, 1941, p. 256.

[5] Su significado se orienta a la aceptación de lo afirmado o propuesto por el orador. En Aristóteles, no hay distinción entre persuadir y convencer al oyente. En Perelman, hay distinción entre ambas palabras. Según él, si lo que preocupa en la retórica es el resultado, se considera la convicción como un primer estadio que lleva a la persuasión, mientras que si se interesa por el carácter racional de la adhesión, entonces convencer es previo a persuadir.

[6] E. Rigotti, *op. cit.,* p. 11.

[7] Victoria Camps, *Ética, retórica y política,* Madrid, Alianza Universidad, 1995, p. 47.

[8] La relación de la retórica con la oratoria es muy cercana, pues la segunda es la expresión de la primera. Algunos especialistas han manifestado que la inclinación

Como arte o modo de presentar argumentos[9] que convenzan y logren persuadir por medio de la actividad del juicio, la retórica se manifiesta en el mundo de los sujetos y se caracteriza de manera específica como una forma de argumentar, favorecedora de las relaciones en el espacio político público y común. El reino político alberga al mundo público, el cual es el mundo en común que "nos junta y, no obstante, impide que caigamos uno sobre otro,"[10] "el mundo común es el lugar de reunión de todos [...], todos ven y oyen desde una posición diferente".[11] Podemos apreciar la fuerza e importancia del juicio político que surge a partir de estar en el mundo, así como del diálogo intersubjetivo, y se remite a los actores comunes, a los ciudadanos, quienes emiten opiniones razonables sobre lo político. Esto es posible desde el hecho de compartir un espacio donde se lleva a cabo el juicio intersubjetivo, común a los miembros de grupos políticos. Tal juicio está imbricado en el ámbito de la política en tanto se participa en el mismo curso de la acción en el mundo público. Ahí se necesita la deliberación y la *phrónesis*, pero siempre en un sentido compartido, entre sujetos y consecuentemente dialogal. Es insoslayable, entonces, la relación con el mundo de la acción. La retórica se gesta en el mundo de la vida, en el ámbito público y, consecuentemente, se muestra imbricada de manera importante con el espacio ético-político. La retórica tiene que actuar con verosimilitud para encaminar a los hombres al recto juicio, porque incumbe en el ámbito político y su verdad práctica se ubica en el mundo de la acción con los demás.

---

retórica de los sofistas se debió a su atención hacia la formación oratoria del hombre con vistas a su intervención en los asuntos de la ciudad. Ése era el papel del hombre libre en la ciudad y ésa su necesidad de argumentos en defensa de sus propias tesis. Gomperz Heinrich, "Sofística y Retórica" en Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía,* Barcelona, Alianza Editorial, 1979. La función de la oratoria es una forma de persuasión pública, y los modos de persuasión están constituidos como formas de argumentos. Aristóteles señala que el modo de persuasión depende del carácter personal del orador y debe ser logrado por lo que dice y no por el carácter que la gente piensa que tiene. *Ret., I, 2, 1356a9.*

[9] Un argumento es un razonamiento por medio del cual se intenta probar o refutar una tesis, convenciendo a alguien de la verdad o falsedad de la misma. Los argumentos dialécticos en la retórica son meramente probables o parten de cuestiones generalmente aceptables.

[10] H. Arendt, *op. cit.,* p. 62.

[11] *Ibidem,* p. 66.

La retórica como dialéctica persuasiva

> "La retórica es el arte de la elaboración de discursos gramaticalmente correctos, elegantes *y sobre todo persuasivos* [...] y la dialéctica es el arte de discutir intercambiando argumentos, o de razonar desarrollando ideas mediante el encadenamiento de juicios y de hechos tendientes a demostrar algo, persuadiendo ya sea a través de convencer o de conmover y teniendo en consideración el juicio."[12]
>
> Helena Beristain

La retórica se complementa con la dialéctica en las reflexiones políticas. Su tarea no es sólo triunfar en la persuasión, sino además descubrir los medios de llegar al éxito en cuanto las circunstancias de cada caso particular lo permitan. Retórica y diálogo se relacionan y se necesitan mutuamente al seguir el objetivo propio que corresponde a cada uno. La presencia de la dialéctica en la retórica es tan importante que su ligazón se manifiesta como necesaria. La retórica se efectúa a partir de un pensamiento discursivo al alcance de todos, de manera que es ella la facultad que puede servirse de la oratoria.[13]

El tema retórico se ubica en el área de la opinión, de ahí que la retórica sea la facultad de considerar los casos particulares en los que pretenderá persuadir; se ubica en el campo de las acciones específicas, atada a las circunstancias históricas y concretas, ante las cuales se decidirán los modos para convencer. De este modo, la tarea de la retórica es encontrar aquello capaz de ser persuasivo para un tipo de público, lo que causa en él una cierta clase de juicio.[14] Sin embargo, no se queda ceñida al campo de la opinión, ya que presenta argumentos. La relación retórica-dialéctica se efectúa en la combinación de los procedimientos argumentativos de la dialéctica con un estudio de los tipos de audiencias que pueden encontrarse y las premisas que cada quien puede apreciar como persuasivas. Los argumentos dialécticos deben depender de las respuestas de los que contestan. Los oradores no hacen preguntas, sino discursos, por lo que deben ser capaces de juzgar sobre sí mismos para ver si sus premisas son agradables a sus audiencias.

---

[12] Las cursivas son mías.

[13] *Ret.,* 1355 b.

[14] *Ret.,* I, 1 1355b 10-12; I, 2, 1356b 28-35.

> La retórica es correlativa de la dialéctica, pues ambas versan sobre cosas que, de alguna manera, son conocidas por todos y no corresponden a ninguna ciencia determinada. Por eso todos en cierto modo participan de ambas, ya que todos hasta cierto punto intentan inventar o resistir a una razón, defenderse y acusar. Y de ellos unos lo hacen al azar, otros mediante el hábito que resulta del ejercicio. Pero, puesto que de ambas maneras es posible, es evidente que también para ello se podría determinar camino; pues la causa porque aciertan, tanto los que siguen un hábito como los que obran al descuido, permite estudiar la causa[15] y todos reconocerán que tal estudio es obra de un arte.[16]

La retórica descubre y discierne en cada caso, lo que la conduce al recurso de la persuasión. El *logos* retórico, genera, articuladamente con el dialéctico, un silogismo especial, el silogismo retórico, que, como ya mencionamos, recibe el nombre de entimema (*en* y *thymos*, en el ánimo). En él se indica una operación psicológica más "cordial" que "cerebral"; se acerca más a la afectividad que a la inteligencia.

Entonces, persuadir es convencer a otro u otros de nuestro punto de vista, comunicarles nuestro grado de estimación sobre alguna cosa. Se refiere —y en esto seguimos al de Estagira— tanto a la inteligencia como al sentimiento, por eso necesita usar los estímulos lógicos y los psicológicos. Los primeros se dirigen a la razón y los segundos al sentimiento. El medio que posibilita a ambos es el lenguaje práctico y relacional, ya que su propósito es mover y conmover al oyente. Por eso, el fin del discurso es el oyente, cuya figura es fundamental. La palabra determinada teleológicamente es la que adquiere la denominación de "ser en dirección a otro". "Ser en dirección a otro" es básicamente una función social y política, comunicativa. Tal intencionalidad del habla se ubica en la palabra, lo cual equivale a privilegiar su función en el ámbito político, ahí donde se lleva a cabo la plenitud humana. "El juicio siempre se proyecta sobre otros".[17]

---

[15] Aristóteles dice que la retórica justamente porque puede ser objeto de "teoría", es un arte.

[16] *Ret.* I, 1, 1354a 1-12.

[17] H. Arendt, *La vida del espíritu,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p. 528.

Un elemento esencial para la retórica: la capacidad de juicio

> "el juicio [...] se puede considerar con bastante razón la más política de las facultades mentales del hombre." [...] "la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, es la condición de todas las formas de organización política."
>
> Anna Harendt

El propósito central de este apartado es ver la naturaleza de la capacidad de juicio[18] y analizar su significado como facultad mental, por la cual nos situamos en el mundo político.

Una serie de consideraciones favorecen la inclusión de la simpatía o camaradería dentro del juicio,[19] que sugiere el estar con los otros. Esto tiene que ver con la naturaleza del mismo juicio si lo entendemos como la decisión que surge de un proceso de deliberación. Quien delibera tiene una visión de la retórica en el momento que trata de comunicar su deliberación.[20] Comprenderlo requiere la inclusión de las emociones, el carácter y el propósito moral del orador, compartidos con aquellos que lo escuchan. El estudio de la retórica se basa en la conjunción del entendimiento empático, la reflexión moral y la deliberación.

La retórica no es sólo el medio para alcanzar un fin propuesto, sino que los fines se forjan por ese medio, al estar situados inevitablemente en un ámbito retórico, es decir, se buscan mediante la retórica, lo que significa que los fines políticos están sujetos a deliberación.

La naturaleza del juicio es definida como la decisión que surge de un proceso de deliberación, de modo que quien delibera debe tener una visión de la retórica, es decir, debe considerar la reflexión moral y el entendimiento empático.

De este modo, entendemos como juicio la actividad que tiene por objeto decidir acerca de un curso de la acción, es decir, deliberar.

---

[18] Entendemos por juicio, básicamente, la capacidad o facultad de juzgar; el proceso mental por el que decidimos que algo es de un modo o de otro; la operación de nuestro espíritu en la que se contiene una proposición que es o no conforme a la verdad.

[19] *Cfr.* Ronald Beiner, *El juicio político,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 144.

[20] *Cfr. idem.*

Por ello se exige *phrónesis* o sabiduría práctica.[21] Sólo con ella se sopesan alternativas, se discriminan modos en las formas de acción, para después elegir.

Por su parte, la oratoria política se aproxima a cuestiones comunes para quienes tienen que formarse un juicio que versa sobre lo común, al estar en juego sus propios intereses[22] frente a los de los otros. Tales cuestiones se abordan mediante el juicio explicitado por la oratoria política.

Es relevante resaltar la capacidad del juicio político para posibilitar y generar la inclusión de todos los ciudadanos, con lo cual promueve la participación en la vida política. El juicio es una actividad mental no sujeta a regulación alguna ni atada a una especificación explícita de su modo de operación; sin embargo, debe esforzarse por tener validez general. Es preciso no encerrarse en la subjetividad y trascenderla para poder hacer juicios válidos que requieren ciertas reglas metódicas en conjunción con su realización en la esfera pública. La comunicabilidad es, entonces, esencial para llevar a cabo la publicidad requerida.[23]

La importancia del juicio radica en que permite estar en el mundo, en acciones cotidianas compartidas con los demás, superando la subjetividad en el momento que se intenta alcanzar lo general.

En este sentido, podemos afirmar que la razón política pertenece a los ciudadanos. Todos y cada uno de nosotros podemos reflexionar y compartimos la capacidad de juicio que nos permite tener opiniones razonadas sobre el mundo político con un carácter dialogal, asumiendo la propia responsabilidad. Por ello, pensar la naturaleza del juicio nos sitúa en el mundo político, en la esfera del juicio común. Este es el rumbo que debe seguirse para no enfrentar una profunda crisis política.

La actividad de juzgar que se realiza en el ámbito político apoya la relación con nuestros congéneres precisamente porque libera de los límites de la subjetividad al colocarse frente a otros en el diálogo, en la confrontación retórica como elemento central del campo de la política.

Hablar del juicio político en Arendt significa introducirse en una de las cuestiones de enorme preocupación al final de su vida y, aunque no terminó su estudio debido a lo intempestivo de su muerte, sin

---

[21] H. Arendt, *La vida del espíritu,* pp. 316 y ss.

[22] R. Beiner, *op. cit.,* pp. 144 y ss.

[23] *Cfr.* H. Arendt, *La vida del espíritu,* p. 540.

embargo, sí hizo varios trabajos alusivos al tema por la importancia que tenía para su *constructo* teórico.

Para Arendt, la facultad del juicio es la más política de las facultades; el terreno político es el "espacio abierto con los demás", el lugar donde se efectúa indefectiblemente el diálogo; es el campo donde se abren las posibilidades de revelarse y aparecer. Para la filósofa alemana, la política es ostensible y visible y en este sentido es fenomenal al presentar y posibilitar un espacio de apariencias donde los hombres pueden mostrar sus acciones en público y mostrarse a sí mismos. Carecer del espacio público de las apariencias significa estar privado de realidad, la cual queda garantizada por la presencia de los demás. "La esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y el hablar juntos, es la condición de todas las formas de organización política."[24] Este ámbito público es el lugar de la libertad donde la actividad principal es la acción y el habla. Tal actividad es *lexis*, es discurso, actividad común y colectiva que se lleva a cabo con los demás en el espacio abierto y ostensible.

La libertad, como elemento central y característico de la acción,[25] se presenta en ese mundo público; es realidad mundana y tangible; se manifiesta por medio de aquellas palabras que podemos oír, y de hechos que podemos presenciar, de acontecimientos de los que se habla, que se recuerdan y se convierten en relatos antes de quedar finalmente incorporados a la historia humana. Todo lo que ocurre en este espacio de apariencias es, por definición, público y político.[26] De este modo, la acción política constituye la fuente y germen de significado para los asuntos humanos, por medio de lo cual los hom-

---

[24] *Ibidem,* p. 225.

[25] H. Arendt presenta la conformación expresada a partir de condiciones comunes: hace corresponder la *vida*, la *mundanidad* y la *pluralidad*, respectivamente con tres dimensiones de la actividad humana: *labor, fabricación* y *acción*. Éstas, en conjunción con lo privado, lo público y lo social, constituyen la problemática de su *locus classicus*. La relación entre las primeras tres categorías existenciales y sus tres actividades propias se basa en especificidades de las actividades y prácticas humanas, de manera que cada una apunta a lo biológico, al mantenimiento de la vida y a la actividad común con los demás. La primera y la segunda quedan abarcadas en el ámbito de lo privado por ser actividades familiares, y no es sino hasta la tercera, la acción, que se abre al campo de lo público, constituyente de la vida política. La acción es la actividad propiamente humana que se efectúa en el ámbito político, pues es ahí donde se patentiza la pluralidad de las personas y se ejercita la libertad.

[26] *Cfr.* H. Arendt, "What is freedom?", en *Between Past and Future,* USA, Penguin Book, 1993, pp. 154-155.

bres se congregan, hablan, dialogan, actúan, se reúnen y convocan en una historia que puede ser contada. Ahí se hace patente la inteligibilidad humana. La esencia de la política es unirse con todos los participantes en la política por medio de hechos colectivos. Esto es lo que significa el poder: actuar concertadamente a partir del diálogo deliberado y plural que se efectúa en el ámbito público y político conformado por las acciones humanas.

Arendt señala que es necesaria una facultad mental por la cual se asimilen los fenómenos del mundo público, pues de ese modo se da sentido a los relatos de los hombres. Si el mundo político es definido por Arendt como el espacio de la revelación fenomenal, ahí es donde la facultad de juzgar adquiere gran importancia. Por ello, afirma: "la facultad de juzgar es la más política de las facultades mentales".[27]

Ahora bien, la concepción que la filósofa de Königsberg sostiene sobre la retórica, rebasa el pensarla sólo como instrumento de la política, como lo hacía Aristóteles quizá por su influencia platónica. Arendt no sólo afirma lo retórico como medio de elección y decisión, ni opera únicamente cuando busca un resultado favorable al conquistar la simpatía de otros, sino que interviene cuando algunas palabras son recibidas con hostilidad y resistencia, volviéndolas más accesibles y aptas para la comunicación, y generando el desarrollo de la facultad del juicio y su consecuente deliberación. Perseguir el fin es algo que ya está siempre incluido en el medio de su búsqueda, ya que un discernimiento de lo deseado es inseparable de las palabras, es decir, en el modo de expresión, se expresa lo que se quiere. La retórica y su empleo cubre un campo mucho más vasto que la sola búsqueda instrumental de fines preestablecidos. No se trata de adornar nuestro discurso con los términos más atractivos, sino comprender la recepción que él mismo provoca a través una apreciación retórica del medio en que nos comunicamos con los demás. Por eso, así concebida, la operación de la retórica cubre un dominio universal no simplemente restringido al empleo instrumental, y en este sentido tiene una relación constitutiva con el juicio y la deliberación política. Arendt tiene una apreciación definida, clara y contundente de la retórica como rasgo constitutivo esencial de la vida política, de ahí su conexión con el juicio *phronético* como deliberación, elección

[27] H. Arendt, "El pensar y las reflexiones morales", en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 136.

y acción. Por ello, estas últimas características constituyen la dimensión retórica.

La afirmación de la relación entre deliberación y la retórica se refiere a la política como plenamente discursiva al deliberar acerca de fines comunes. Así se expresa la supremacía de la deliberación en común, como una cuestión que radica en el espacio político. La consideración de la retórica como constitutivo político muestra la importancia —como lo decía el mismo Aristóteles— de "encontrar las palabras justas en el momento preciso, además de la información o comunicación que se pueda transmitir. El lenguaje de la retórica se encamina a encontrar lo apropiado",[28] la *phrónesis*, para todos y no sólo para unos cuantos.[29]

Retórica y espacio político

> "Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia"
>
> Hannah Arendt

El estar juntos en el mundo como plurales y actuar concertadamente a partir de la reflexión en el espacio público por medio del discurso y el habla, es lo que especifica a un campo como lo político. Ahí, discusión y acción van íntimamente ligados para el logro de la comunidad política y se cristaliza en lo que la filósofa alemana llamó poder, entendido como el acuerdo y la concertación dialogada. Es aquella

> realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones, sino para descubrir realidades y los actos no se realizan para violar y destruir, sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan.[30]

[28] *Ret.* 1408a; además, *cfr.* H. Arendt, *La condición humana*, pp. 26-27.
[29] *Ibidem*, p. 27; *Pol.*, 1281.
[30] H. Arendt, *La condición humana*, p. 223.

Discurso y acción coexisten, es decir, la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sin algo más fundamental, o sea, encontrar las palabras oportunas en el momento oportuno es acción. Si en la política se dicen las cosas con las palabras y la persuasión para el logro de acuerdos concertados, se supera el estadio prepolítico en el que se manda (en el ámbito fuera de la *polis*, en lo privado, la vida familiar y el hogar), donde la violencia era la forma de interrelación por excelencia. La persuasión es, entonces, una forma específicamente política en Arendt,[31] lugar de la libertad, del discurso, del diálogo, del habla.

En el espacio político y gracias al discurso público, se elige la forma conveniente de decir las cosas. En él los hablantes se expresan como personas con propósitos morales, como personas de juicio. Es importante el apunte que hace Beiner en relación al juicio, cuando señala que lo más propio en la *Retórica* es la palabra *krinate*, que significa el veredicto de —como ya hemos insistido— una decisión o un juicio, el cual emana de la persuasión y nos pone en contacto con los otros en el ámbito político.

La retórica tuvo su origen en los tiempos antiguos, a los que Arendt no deja de recurrir. Por ello la han llamado nostálgica del pasado *[sic]*. El surgimiento de la retórica iba conectado al régimen de libertad que sustituyó al despotismo de las primitivas monarquías. Al amparo de esta libertad, pudo discutirse la confección de las leyes para el régimen de los pueblos; la ciencia fue expuesta y difundida por la palabra, y la oratoria tuvo el papel más importante en todos los acontecimientos políticos y sociales. Nuevos horizontes se abrieron al sucumbir el régimen monárquico, los cuales mostraron un amplio panorama a la elocuencia por medio de la intervención del pueblo, que tenía voz y voto en las asambleas, lugar donde se decidía sobre los asuntos públicos.

La retórica posee, como hemos podido advertir, una clara dimensión política, ciudadana, porque es ahí donde el arte retórico muestra su utilidad para la formación de los ciudadanos. El ejercicio del arte del decir, del habla, asume una importancia considerable en la comunidad democrática. Por ello, se entiende la retórica como una facultad humana indispensable para la convivencia política y como la facultad de defender y probar nuestras opiniones. Saber cons-

[31] *Cfr. ibidem*, pp. 40 ss.

truir un buen argumento es de capital importancia para la vida de la ciudad, lo que confirma la relevancia del proceder retórico.

Así es como en Arendt —de similar modo que en los helenos— se rinde un verdadero culto a la palabra y al discurso, y las instancias democráticas obligan a esmerarse en la perfección de los argumentos para mover a obrar —en un determinado sentido— a un cierto público con criterios independientes. Una cuestión importante es, como señala Arendt, que la misma palabra puede ser causa de la pérdida de libertad cuando por su seducción se arrastra a la masa. En tal situación, el orador se convierte en un tirano que no busca dialogar, deliberar, sino dominar. La palabra tiene un destino político y su uso persuasivo es ineludible en tal campo; es en el régimen político donde el uso de la palabra alcanza pleno valor.

El lenguaje tiene la virtud de constituir el mundo como lugar común y permanente, al que tenemos acceso por medio de la palabra, porque la *koinonía* se teje con el discurso de todos. Actuar es dar a ver, es mostrar comunicando. El lenguaje debe ser público, pues para Arendt es memoria del pasado y fuente que posibilita el presente y el futuro.

Entonces, por medio del habla se logran los acuerdos más importantes en la vida política, y con ella se lleva a la práctica el poder, caracterizado ya desde *La condición humana* como una condición del espacio político, del espacio de aparición de pluralidad, de los hombres que actúan y hablan entre sí.[32] Hay algunas cosas que necesitan ser desplegadas públicamente y de ahí la relevancia del *sensus communis*. El discurso es el punto de interrelación para lograr la publicidad y la comunicabilidad en aras de alcanzar acuerdos. Precisamente, a decir de la filósofa alemana, la violencia inicia donde termina el discurso,[33] porque se destruye cualquier intento de concertación y acuerdo. El poder del discurso está íntimamente relacionado y es casi inseparable del poder de la acción. "En cualquier evento la acción sin discurso perdería su poder de revelar a un agente humano; y dependiente del poder de hablar para iluminar su significación, la acción sin discurso tiene una tendencia a degenerar en violencia."[34]

---

[32] *Ibidem*, p. 223.

[33] H. Arendt, "Comprensión y política", en *De la historia a la acción*, p. 30.

[34] Peter Fuss, "Hannah Arendt's Conception of Political Comunity", en Melvin A. Hill [ed.] *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin's Press, 1979, p. 159. La traducción es mía.

Es preciso tomar en cuenta todo acerca de nuestros escuchas y considerar el contexto en el que estamos hablando. El orador habla a quienes poseen algún grado de razón práctica en este sentido. Así, el juicio está sujeto a condiciones específicas cuando aparece en el espacio público. Las expectativas no son satisfechas o armónicas por completo precisamente por la diversidad de opiniones, convenciones múltiples del juicio, la comunicación y la impredecible acción. La presencia de los otros es necesaria y la pluralidad está íntimamente conectada con la pluralidad humana como condición central de la existencia humana,[35] y aunque es crucial, también es circunstancial, porque puede desaparecer bajo condiciones de tiranía o masificación de la sociedad, o cuando el campo público es suplantado o destruido. La necesidad de la comunicabilidad yace en que asegura la presencia de los miembros para el mantenimiento de la política en la esfera pública.

Arendt otorga una gran importancia a la retórica en el ámbito político al cual entiende como debate público. Para ella, la cuestión de la retórica contrasta con los principios formales de la teoría kantiana del juicio y los principios sustantivos de la teoría aristotélica, al considerar que la retórica constituye condiciones sustantivas de la vida y del juicio político. Partiendo de lo político, ella tiende el puente hacia lo estético en Kant, y afirma que en el filósofo alemán están latentes, desde los inicios de su vida filosófica, las preocupaciones políticas que retoma al final de su existencia. Es la *Crítica del juicio* la que permite a Arendt pasar de un ámbito a otro. En Kant, el formalismo del juicio estético lleva a excluir la retórica[36] y las necesidades y fines humanos sustantivos incorporados a la teoría del juicio, que, como ya señalamos, Aristóteles afirma. La retórica participa en la comunidad, como expresión de la propia participación en una deliberación conjunta procedimental. La pregunta obligada se ubicaría básicamente en si es posible conjuntar, en sus propios momentos teóricos, la teoría kantiana y la aristotélica sobre el juicio, es decir, si es posible su complementación. Si bien nos parece que tal pregunta daría lugar a otro trabajo, es importante señalarla, porque Arendt trata de resolver esta articulación en su

---

[35] *Cfr.* H. Arendt, *La vida del espíritu,* p. 31. Señala "La pluralidad es la ley de la tierra."

[36] No incursionaremos en lo que significa retórica para Kant, quien la considera como sospechosa por generar provecho de alguien, en detrimento de diferentes ámbitos de juicio.

filosofía política. El problema es que la tercera parte del tríptico de las actividades mentales[37] —conformadoras del ámbito de la acción—, es decir, el volumen sobre el "juicio" de su *Vida del Espíritu,* nunca fue escrito. Sus aproximaciones antecedentes aparecen cuando considera a la facultad de juzgar como la más política de las facultades mentales del hombre, tema que desarrolla en algunas de sus obras a partir de la *Crítica del juicio* de Kant. En *Between Past and Future,*[38] afirma que la capacidad de juzgar es una habilidad específicamente política en el sentido exacto denotado por Kant, es decir, la habilidad de ver las cosas no sólo desde nuestro propio punto de vista, sino en la perspectiva de todos los que estén presentes. El juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como un ser político, ya que le permite orientarse a sí mismo en el reino público. Por ello, Arendt analoga tales habilidades con lo que "los griegos llamaron *phrónesis.*"[39] De este modo, el acto de juzgar es posiblemente la actividad más importante en donde se presenta el compartir el mundo con los otros. Arendt implica al sujeto del juicio en la producción y reproducción de un mundo común. Por eso afirma que la capacidad del juicio y el razonamiento significan "estar en comunidad con otros"[40] —es decir, el juicio produce el pensamiento—, manifiesta en el mundo de las apariencias, donde nunca estamos solos, es decir, en el mundo común.[41]

El argumento político es un proceso de razonamiento tensional entre los principios y las circunstancias que requiere definiciones claras y una lógica consistente para llevar a cabo la deliberación.

Ahora bien, el juicio está sujeto a condiciones especiales en cuanto está en el reino público y en relación a lo que los hablantes y escuchas esperan de las cuestiones de los demás. El juicio, a diferencia del razonamiento lógico, no exige validez universal, sino que apela a los presentes en el ámbito público. De ahí deriva la *phrónesis,* pero también el *sensus communis* kantiano que significa para ella compartir un mundo con otros al ponerse en el lugar del

---

[37] El pensar, la voluntad y el juicio constituyen una tríada conformada por la práctica y el discurso. Ahí se adquiere la identidad para el reconocimiento social, por lo cual se lleva a cabo en la esfera pública.

[38] H. Arendt, *Between Past and Future,* p. 221.

[39] *Idem.*

[40] *Ibidem,* pp. 39-40.

[41] *Cfr.* Arendt, "El pensar y las reflexiones morales", en *De la historia a la acción*, p. 137; *Cfr.* H. Arendt, *La vida del espíritu,* p. 122.

otro (máxima conocida como mentalidad agrandada), pensar por el otro y pensar sin prejuicios. Juzgar es una actividad fundamental en la que se comparte este mundo con los demás.[42] El *sensus communis* "es el sentido específicamente humano, porque de él depende la comunicación, es decir, el lenguaje".[43]

El mundo compartido busca un acuerdo, "Se solicita la aprobación de todos los demás porque se tiene para ello un fundamento que es común a todos y nos sitúa como espectadores."[44] Ese sentido común es la facultad de enjuiciar y discriminar, por ejemplo entre lo verdadero y lo falso.[45]

> El *sensus communis* es el sentido específicamente humano, porque de él depende la comunicación, es decir, el lenguaje. [...] Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento el modo de representación de los demás para atender su juicio, por decirlo así , a la razón total humana [...] Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios.[46]

La capacidad de juicio marca, entonces, el elemento nodal para efectuar el discurso y diálogo necesarios en la esfera política donde el aspecto retórico está presente como elemento fundamental en la construcción del espacio público y político. Tales actividades mentales sólo pueden manifestarse por lenguaje; por eso, afirma Arendt, "así los seres pensantes, que siguen perteneciendo al mundo de los fenómenos por mucho que se retiren de él mentalmente, sienten el impulso de *hablar* y de hacer así manifiesto lo que, de otra manera, no hubiera sido nunca parte del mundo de los fenómenos"[47] y "dado que las palabras —portadoras de significado—y los pensamientos se parecen, *los seres pensantes sienten la necesidad de hablar, y los hablantes la de pensar.*"[48] El lenguaje es importante, porque permite la comunicación entre las personas y es útil, porque "los hombres son seres pensantes",[49] quienes por ser lo que son necesitan expre-

---

[42] *Cfr.* H. Arendt, *Between Past and Future*, p. 218.
[43] H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 531.
[44] E. Kant, *Crítica del juicio*, p. 232.
[45] *Cfr.* H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 526.
[46] *Ibidem*, p. 531.
[47] *Ibidem*, p. 118. Las cursivas son del original.
[48] *Ibidem*, p. 119. Las cursivas son del original.
[49] *Ibidem*, p. 120.

sar lo que piensan. Así lo señala Arendt cuando, citando a Aristóteles, afirma que *"sin el soplo de vida el cuerpo humano es un cadáver; sin el pensar del espíritu humano está muerto,* ya que la actividad de pensar es la vida"[50] y una vida sin acción y sin discurso nunca vive en la comunidad humana.[51]

Algunos puntos conclusivos

> "Una vida sin acción ni discurso está literalamente muerta, ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres."
>
> Hannah Arendt

En suma, si la experiencia de lo político se constituye por el habla, por la comunicación y por el discurso intersubjetivo y persuasivo, entonces la relación de la retórica con la política es una imbricación necesaria que se expresa en el campo público. Su presupuesto se engarza con los juicios políticos, los cuales, en diferentes momentos ejercen algún intento de persuasión en el ámbito de lo común, para lograr la publicidad requerida y la libertad presupuesta en el espacio comunal o comunitario.

El espacio público-político es el de la pluralidad, donde se exige *lexis,* "ninguna otra realización humana requiere el discurso en la misma medida que la acción"[52] porque por medio de la "acción y el discurso [...] los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad, y hacen su aparición en el mundo humano, [...] esta cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están con otras."[53] La plu-

---

[50] *Cfr. ibidem,* p. 147. La facultad de pensar en Arendt no es lo mismo que la capacidad de pensar. La primera es la capcidad de decir «esto está mal», «esto es bello», ocupándose siempre de objetos y casos particulares que están a la mano. El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de objetos ausentes. "El juicio, entonces, subproducto del efecto liberador del pensamiento, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de los fenómenos, donde no estoy nunca solo y siempre demasiado ocupado para pensar." H. Arendt. *La vida del espíritu* , p. 224. La facultad del juicio se ocupa de lo particular que siempre contiene algo en relación con lo universal, es normalmente aquello con lo que opera el pensamiento, p. 518.

[51] *Cfr.* Peter Fuss, "Hannah Arendt's conception of political comunity", en *op.cit.,* p. 160.

[52] *Ibidem,* p. 203.

[53] *Ibidem,* pp. 203-204.

ralidad humana es "básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción".[54] La acción requiere el discurso en gran medida, porque el discurso es útil en extremo como medio de comunicación e información y se expresa por signos para actuar de manera concertada. Desde *La condición humana,* Arendt expresó la política como la institucionalización del arte de persuasión más que como una concepción agonal. Sus apuestas laudatorias de la experiencia originaria de la política de los padres fundadores americanos en *Sobre la Revolución,* es un tributo a la política de persuasión.

El habla y el lenguaje discursivo son elementos centrales en el espacio político; por medio de ellos las personas "están con otras"[55] en pura "contigüidad humana". Estar sin los demás es permanecer fuera del intercambio humano y por lo tanto, en un sentido político, son meras figuras marginales, quienes —a decir de Arendt— entran en la escena histórica en épocas de corrupción, desintegración y bancarrota política.[56]

El habla, que procede de un acto deliberativo, procurará persuadir en el espacio abierto y público, para lograr el acuerdo común. Tal acuerdo es comunicable entre todos los ciudadanos en aras de la búsqueda deliberativa de acuerdos.

La retórica es el arte de la refutación y de la persuasión, cuyo fin es útil al político.

En estas consideraciones de lo común se expresan los juicios deliberativos mediante el habla. Se muestra así la importancia del proceso retórico por el cual se procura llevar a la práctica política ciertos argumentos que recaerán en la conformación de un espacio compartido.

---

[54] *Ibidem,* p. 200.

[55] *Ibidem* p. 204.

[56] *Cfr. ibidem,* p. 204.

Elementos cardinales en la interpretación epistemológica de la exclusión

Jesús A. Valero Matas*

Se reflexiona sobre la relación entre tres elementos claves para la exclusión social: la cultura, la sociedad e identidad. No porque en sí mismos sean herramientas de exclusión, sino por la instrumentalización que se hace de ellos para alcanzar unos objetivos concretos, su aplicación conlleva la inversión de sus principales funciones. Esta persecución de objetivos distorsionadores toma a la cultura como variable independiente y se convierte en herramienta fundamental para la consecución de esas metas que pretenden transformar la sociedad implantando criterios particulares. También se intenta analizar cómo esos colectivos que recurren a tales prácticas justifican sus actuaciones apoyándose en recursos de debilidad cultural o incluso en la construcción de espacios imaginarios, situación que genera grandes conflictos.

"Ítalo audaz, ¿ es que jamás te cansas
de despertar de las sombras a nuestros
padres?, ¿y a hablar los llevas
a este siglo muerto, el que padece
tanta niebla de tedio? ¿ Y cómo ahora llegas
tan fuerte a nuestras vidas y tan frecuentemente
voz antigua de los nuestros,
muda tan largo tiempo?, ¿ por qué lenta
resurrección? En un relámpago fecundo
han aparecido los pergaminos; para la edad presente
los polvorientos claustros
reservaban sueltos los generosos y santos
dichos de nuestros padres. Y ¿qué valor te infunde,
ítalo egregio, el hado ¿ O con el humano
valor tal vez lucha el hado en vano"

Leopardi

* Universidad de Valladolid, España.

Introducción

El título de este breve análisis puede dar razón a una justificación de la exclusión social, pero no es ésa la intención a analizar aquí. Todo lo contrario: se pretende exponer un argumento que eleve estos tres elementos a instrumento fundamental en la construcción del rechazo a los otros. Al sumergirnos en el interior de las sociedades —indistintamente primitivas o complejas—, observamos la aparición de dos categorías —*inside* y *outside*— que resultan indispensables en las relaciones societales [*sic*], las cuales por su naturaleza pondrán en escena las relaciones entre grupos y, en muchas de ellas, serán ápice para el rechazo. Merton[1] y otros teóricos manifestaron que estas categorías adquieren una posición relevante en el cambio social, y manifestaba que los de adentro (*inside*) defienden su posición en la sociedad y rechazan manifiestamente a los de afuera (*outside*); *dependiendo de la consideración que se realice de la misma, resultará vital en la inclusión o exclusión en materia de convivencia social.* Esta estimación es una aproximación general de la importancia que puede adquirir la valoración del intragrupo (*inside*) o extragrupo (*outside*) en materia de relaciones sociales, sin embargo, el problema adquiere una mayor dimensión en cuanto las actitudes diferenciadoras alcanzan el grado de aborrecimiento y repugnancia, que muchas veces viene adornado con el signo del espíritu de cuerpo o grupo y lo que realmente acontece es que esconde el egoísmo del grupo y el temor a lo diferente.[2] Por mucho que se empeñe la sociedad en hacer ver que las relaciones entre grupos poseen una consideración de diversidad, la realidad es otra, puesto que en nuestra sociedad —harto compleja— existe una antítesis entre el nosotros y el otro, y esta lealtad a un grupo que se articula de acuerdo con unos valores, despliega unos principios de unidad que se tornan en rechazo a los grupos que rompen esa homogeneidad. Como apuntaba MacIver,[3] en raras ocasiones se rigen las relaciones entre grupos (intragrupos y extragrupos) por la mera conciencia de la diversidad, por lo menos en nuestro mundo contemporáneo.

[1] R. K. Merton, *Sociología de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1980.

[2] *Vid.* J. A.Valero Matas, "El nacionalismo, una realidad de nuestra sociedad", *Actas del II congreso de Historia Actual*, Logroño, 2000, p. 34.

[3] R. M. MacIver, y Ch. Page, *Sociología*, Madrid, Tecnos, 1972, p. 405.

Esta valoración no resulta nueva, porque a lo largo de la historia percibimos que la sociedad se ha visto bombardeada por un amplio elenco de discursos humanos, apoyándose en cultura con un único objetivo: el rechazo al otro y a lo ajeno. Este espectro cognoscitivo ha estado sujeto a multitud de factores, pero, sobremanera brillaba uno: excluir de la participación social a quienes no se regían por sus mismos códigos sociales. La causa de este rechazo, amparado por la conducta cultural, pasaba por un principio rector: el miedo a otras percepciones de entender la sociedad.[4]

No obstante, todo este entretejido de circunstancias que afectan a la cultura no debe ser considerado como sustancia negativa en el desarrollo de la sociedad. Todo lo contrario entre las diversas funciones sociales que tiene la cultura se encuentra la función integradora. Por consiguiente, el problema no reside en sí misma sino en la utilización que se hace de ella. No debemos olvidar que bajo la explicación metafísica de cultura y su posterior transformación en praxis, ésta adquiere un *status* imaginario que invierte el sentido natural de la misma, generando espacios de exclusión que originan conflictos sociales.

Quizá uno de los puntos que debemos analizar en esta tríada sociedad, cultura e identidad es la casuística, la cual lleva a la construcción de espacios identitarios ficticios que tratan de edificar falsas realidades con fines concretos, apoyándose en figuras mitológicas, ritualistas o simbólicas. Estos elementos de la tríada y tomando como referencia la teorización parsonsiana —el fin de la cultura—, por su valor en la estructura social, no deben caer en la manipulación, deterioro, desintegración o cualquier otra profanación.

Partiendo de las relaciones entre grupos y tras lo sucintamente expuesto, se intenta analizar estos vínculos e interacciones con tres elementos que resultan ser las notas básicas en el himno del rechazo a lo diferente; sin duda, a ser instrumento recurrente por los

---

[4] Eibesfeldt reflexiona sobre los problemas entre nosotros y los otros, y muestra cómo en la defensa del grupo la territoriedad y otros factores intervienen en esas manifestaciones de rechazo a los otros, pero sobre esto realiza una segunda lectura y es que la evolución cultural ha desplegado valores secundarios en los comportamientos sociales; entre éstos se encuentran los comportamientos de defensa del grupo. Esta protección ha originado que los seres humanos adopten conductas agonísticas de fuga y defensa, producto de la formación de grupos, las cuales son trasmitidas desde la infancia hasta el final de los días. *Vid.* I. Eibl-Eibesfeldt, *La sociedad de la desconfianza*, Madrid, Herder, 1996, pp. 95-109.

adalides de la edificación de esos grupos, como constructos de una sociedad o grupo social propio, con el propósito de alcanzar sus objetivos. En ese afán de imaginar un espacio homogéneo, impoluto y diferente, toman la cultura, dentro de ese espacio figurativo, como responsable de la exclusión de los otros.

La cultura como instrumento de exclusión

Una de las primeras cuestiones que han de plantearse sobre la "cultura", como concepto, se encuentra en los diferentes significados derivados del mismo. Un carácter restrictivo hace mención a la cualidad que distingue a las personas según sus conocimientos, mientras una visión más general incluye representaciones colectivas, valores, normas, creencias, ideologías, instituciones, así como elementos instrumentales, demográficos y geográficos. Desde tiempos ancestrales los actores han adoptado simbologías muy diferentes para dar sentido a su existencia, y han interiorizado objetos materiales como búsqueda de expresión y representación a su ser; empero, cuando la atribución se realiza sobre cuestiones subjetivas (simbología), se está ante un abismo explicativo, porque, aunque dejemos de existir o no lleguen a interiorizarse, los objetos externos a nosotros están ahí. Por consiguiente siempre habrá alguien que los piense, mientras que en cuestiones no materiales cambia el asunto tornándose bastante más complejo. Además, aparece otro factor: la comunicación cultural hará que determinados valores permanezcan presentes en la memoria humana, como apunta Harris,[5] y los estilos de vida se mantienen gracias al proceso conocido como endoculturación. La endoculturación es una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente, mediante la cual la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales.

Las diferentes determinaciones conceptuales nacidas de la cultura impiden la existencia de un punto de referencia, de ahí que surjan diferentes modelos interpretativos y afloren usos muy dispares e incluso antagónicos. No obstante, no ha significado que los antropólogos y sociólogos cejen en el intento por alcanzar un punto referencial basado en la interpretación cultural, que posibilite expli-

[5] M. Harris, *Antropología cultural*, Madrid, Alianza, 1997, p. 21.

car los procederes humanos. A finales del siglo XIX, Tylor intentó perfilar un nexo integrador que descifrara la concomitancia entre cultura y sociedad, proponiendo la siguiente definición:

> Cultura tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de una sociedad. La conclusión de la cultura en las diversas sociedades de la humanidad en la medida que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humana.[6]

Buceando en la explicación, se descubre que el concepto de Tylor no solamente armoniza la unidad cultural y humana, sino también acopla el psicologismo que ahonda en el ser humano como espacio individual dentro de una colectividad. A tenor de lo antedicho, la cultura no solamente se suscribe en apartados objetivos también existe un componente psicológico muy fuerte, y es en este aspecto donde reforzarán los instrumentos quienes abogan por una cultura excluyente, necesarios para el rechazo al otro, sin apoyarse tanto en los atributos objetivos. Empero Tylor dejó fuera de lugar aspectos de conducta e instrumentos, como puede ser una aeronave, un barco o incluso el fútbol, que actualmente ocupan un lugar dominante en los comportamientos de determinadas sociedades. Por esta razón reforzamos la definición de Tylor con la aportación de Macionis y Plummer[7] que entienden la cultura como el conjunto de valores, creencias, actitudes y objetos materiales (o artefactos) que constituyen el modo de vida de una sociedad.

No podemos conformarnos con la mera definición, porque la descripción de cultura es algo más compleja para evaluarla sobre una disquisición, y más aún porque la cultura como protoplasma de la sociedad es bastante más compleja para ser reducida a la interpretación de una simple definición. La cultura como expresión y representación social está dotada de un *locus* constituido por tres atributos: abstracciones mentales, personas e interacción. *Las abstracciones mentales* son una serie de ideas, conceptos, representaciones, emociones, actitudes, creencias, símbolos, etcétera, que están imbricados

---

[6] E. B. Tylor, *Primitive culture*, Londres, Sage, 1971, p. 13.

[7] K. Macionis y J-Plummer, *Sociología,* Madrid, Prentice Hall, 2001, p. 102.

en la mente humana. *Las personas* son el conjunto de individuos de una sociedad que tratan de hacer que las abstracciones mentales desciendan de las ideas para materializarse, haciéndolas reales y observables. Es decir, las personas ordenan sus abstracciones en la mente, las proyectan sobre la sociedad construyendo instrumentos con el fin de alcanzar los objetivos deseados. Por último, *la interacción,* mecanismo por el cual los individuos toman la cultura, la procesan e interactúan con otros individuos, construyendo un marco de acción cultural.

En este *locus* cultural aparece un factor endógeno, proyectado sobre el quehacer social, y no es otra cuestión que el reajuste ecológico que acomete cualquier sociedad, producto de la adaptación de la cultura en función de sus propias necesidades. El tiempo y el avance tecnológico ejercen su presión sobre el individuo, provocando nuevas demandas sociales que se tornan en incipientes fenómenos agrupados en redes como proceso de reconstrucción de la estructura social. Por ende, la propia estructura se ve obligada a transformar sus parámetros con las herramientas posibles; intenta cubrir las demandas emergentes que responden a contenidos instrumentales, organizativos y psicológicos. Los contenidos *instrumentales* pretenden conectar y dirigir distintos procedimientos tecnológicos a las condiciones del hábitat, como ocurre con las cerbatanas de los indios del Amazonas, los trineos de los esquimales, las flechas y arcos de los pieles rojas, las terrazas del Altoaragón, etcétera. *Los organizativos* responden a las formas de gestión más efectivas y distributivas de la población; procuran canalizar todas las formas posibles para alcanzar una estructura social cohesionada y eficaz. Por último, *los psicológicos* avivan el intelecto con el desarrollo de aspectos personales y transmisión de valores de generación en generación, favoreciendo un principio de unión entre los miembros de la colectividad. La activación de valores internos produce una cohesión del grupo, desarrollando los elementos identificativos característicos de los miembros de esa sociedad: emblemas, tótems, tabúes, creencias, etcétera. Este entramado de valores explícitos e implícitos establece unas reglas de actuación en los individuos de la colectividad con la consiguiente adopción de un proceder propio.

Tal manera de entender la cultura se orienta hacia una perspectiva metafísica de la acción cultural; sin embargo, cuando trasladamos la cultura a un marco real fuera de connotaciones teóricas y se la dota de una praxis funcional, aflora una serie de efectos incidentes sobre el análisis de todos y cada uno de los elementos que inter-

vienen en la construcción de la cultura como parte integradora de la sociedad. Malinowski es uno de esos antropólogos que suscriben esta particular manera de entender la cultura: "Unidad organizada funcional, activa, eficiente, que debe analizarse atendiendo a las instituciones que la integran en sus relaciones recíprocas, en relación con las necesidades del organismo humano y con el medio ambiente, natural y humano."[8]

La definición —particular— de Malinowski se ubica en el contexto instrumental de la cultura, alejándose de la posición teórica de la misma. Su aportación toma a las instituciones como herramienta básica en la transmisión de la cultura, considerando que las sociedades son homogéneas o se homogeneizan por imperativo institucional. Por esta razón es una unidad funcional; pero cuando intervienen la pluralidad y la diferencia es también usada como unidad funcional, sin embargo, no como fundamento de integración, sino para marcar la diferencia, en tanto adquiere el grado de eje disociador.

En un plano no muy lejano, encontramos la aportación de Parsons,[9] que clasificó el sistema general de la acción en cuatro sistemas: cultural, social, psicológico (personalidad) y biológico (organismo conductual). Estos sistemas están sujetos a relaciones de interdependencia y por definición cada uno representa una parte indispensable en el sistema global de la acción. Por derivación, su acción adquirirá relevancia únicamente cuando funcionen interconectados los cuatro sistemas. Desde esta perspectiva, parece que el autor confiere igual importancia a cada subsistema, pero la realidad explicativa no lo sugiere así, ya que Parsons jerarquiza los sistemas de acción situando el sistema cultural en el lugar predominante. Dos motivos llevan a esta elección; por un lado, el sistema social no puede existir sin un contexto cultural que transmita normas, valores, pautas de comportamiento, etcétera. El segundo, estrechamente ligado al anterior, a diferencia del resto de sistemas, en los que la cultura es simbólica y subjetiva, facilita la transmisión de un sistema a otro sin dilación; en consecuencia, concede a la cultura la capacidad para controlar —en el peor de los casos, para manipular— los otros sistemas de acción. Si estos dos motivos se encuen-

[8] B. Malinowski, *A Scientific Theory Culture and Other Essays*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1965, p. 161.

[9] T. Parsons, *El sistema social*, Madrid, Alianza, 1999, cap. 3; pero para un mayor conocimiento de la implicación de la cultura en las transformaciones sociales, *vid.* T. Parsons, *The system of Modern Societies*, New York, Prentice Hall, 1971.

tran con la aportación de Rocher,[10] para quien la cultura es una manera de pensar, sentir y obrar, y tales acciones son compartidas por muchas personas y es además un producto del aprendizaje y la socialización; entonces la cultura es el parámetro cardinal para la metamorfosis de la sociedad por medio del imaginario cultural. Podemos pensar que así se ha realizado a lo largo de los tiempos; sin embargo, no resultaría ser un imaginario cultural, pues ha sido transmitido de generación en generación, porque cuando se desee implantar espacios culturales ficticios, no entrará en funcionamiento el proceso de endocultura, sino de aculturización, manipulación y persuasión cultural, utilizando la fuerza motriz dependiente del sistema cultural.

Ensamblando estos tres modos, puede concluirse que la cultura será herramienta fundamental en el desarrollo de la sociedad, y articula el avance e integración de sus miembros pero también demuestra que, como eje dependiente, conlleva la posibilidad de ser invertida, prostituida, manipulada o imaginada.[11] El proceso comienza instruyendo a las instituciones con los mecanismos necesarios para lograr una aculturación con nuestras proyecciones abstractas, tomando como punto de acción las demandas sociales y económicas de los sectores dominantes —ya sean políticos, económicos, militares o religiosos— de la sociedad. No se puede olvidar que la sociedad presenta una diversidad social y, en consecuencia, habrá diferentes grupos sociales —de acuerdo con las aportaciones de South y Messner[12]— que pueden segmentarse, dispersarse o establecer lazos de acción con grupos ajenos al grupo, producto de la existencia de demandas y necesidades bien diferenciadas. Al aceptar las tesis de la fuerte jerarquización de los grupos manifestada por estos so-

---

[10] G. Rocher, *Introducción a la sociología general*, Barcelona, Herder, 1977, p. 110.

[11] Parsons definió la cultura como un sistema pautado y ordenado de símbolos que son objeto de la orientación de los actores, componentes internalizados del sistema de personalidad y pautas institucionalizadas del sistema social. De acuerdo con esta valoración y su posición privilegiada dentro del sistema de la acción, la cultura es evidentemente nexo de integración, pero cuando alguien desea imaginar, poner en funcionamiento una cultura ficticia, y tiene la capacidad de controlar las instituciones, es fácil expandir y escenificar esa ficción con el objeto de que sea internalizada por los individuos y, en consecuencia, alcanza el grado de cultura. Pero será un imaginario cultural aunque pasen los años. *Vid.* T. Parsons, *El sistema social*, pp. 309-310.

[12] S. South y S. Messner, "Structural Determinants of Intergroup Association", en *Journal of Sociology*, v. 91, mayo,1986, pp. 1409-1430.

ciólogos, se postula que sus responsables, apoyándose en su posición y capacidad de maniobra, implantarán una nueva neocultura que se ampliará mediante el adoctrinamiento de las instituciones por medio de redes sociales. En el fondo de la cuestión, este proceso, dependiendo de los objetivos perfilados por los individuos, tendrá un fin u otro, porque la acción cultural es producto de los individuos, como expresó Lynd: son las personas, no la cultura, las que hacen las cosas. La cultura no trabaja, ni se mueve, ni cambia, sino que es trabajada, movida y cambiada. Son las personas las que hacen las cosas.[13]

En esta misma línea y en una retrospectiva histórica, se observa cómo la manipulación y el poder de la identidad cultural han dibujado culturas ficticias, aunque en su mayoría no han logrado perpetuarse. En muchos de estos casos, su acción fue causa de la imposición de valores inexistentes o apropiación de valores, normas, etcétera, de otras culturas, alejadas por miles de años. En otros casos, por ser pueblos o grupos cercanos, fueron considerados iguales y con caracteres culturales idénticos, cuando en realidad no tenían nada en común. Esto es fácil de comprobar; solamente debemos asomarnos a Europa o África, donde observamos una multitud de grupos étnicos de valores culturales muy dispares y, a pesar de ellos, durante décadas se les obligó a convivir bajo una misma cultura y subordinados a los valores del grupo dominante. Los nuevos nacionalismos inventan parte o toda su cultura y se apoyan en cuestiones arcanas como fundamento de esa cultura remota y ancestral. En este mismo contexto está el retorno a interpretaciones simbólicas de los textos sagrados de las religiones; en muchos casos, atribuyen a los profetas o mensajeros divinos esos componentes que dicen provenir de los libros sagrados y que en realidad no aparecen, no son más que instrumentos subjetivos que implican un mayor compromiso y dependencia de los acólitos.

Para finalizar, la perspectiva social, por razones diversas, pone de relieve la existencia de una ambivalencia cultural. Por un lado, la transmisión de los valores culturales generales o individuales, los cuales representan la suma histórica de todas las culturas que se han acoplado a la sociedad, construyen una cultura determinada. En segundo término, aparece la modelación de la cultura a las necesidades pro-

---

[13] Citada en L. A. White, "El concepto de cultura", en J. S. Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1974, p. 146.

pias de una minoría o mayoría que intenta construir un *corpus* cultural, adaptado a su propia concepción religiosa, cultural o ideológica.[14]

La construcción de la identidad y su sentido cultural

Lo primero que debemos preguntarnos es ¿qué se entiende por identidad? Como acontece en cuestiones de este orden, encontramos distintas posibilidades de respuesta, unas desde una postura nacida de lo materialmente observable o metafísicamente deducible, como es el caso de Castells,[15] quien entiende por identidad el proceso de instrucción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Otro amplio número de teóricos desoye estas valoraciones y resuelve la definición desde lo materialmente descriptivo, como el conjunto de individuos que comparten una cultura, lengua, historia, territorio, antepasados y parentesco.[16] A partir de esta última definición —por cierto, bastante más extendida que la otra—, estamos rebasando los límites identitarios de la sociedad única, principio sobre el cual se sustenta la identidad cultural de un grupo defensor del *ismo*, que resulta muy distinto de la sociedad multicultural —lo óptimo sería sociedades interculturales—, que suele ser lo común de las sociedades modernas, Estados Unidos, Reino Unido, España, Francia, Bélgica, etcétera. Tomamos esta percepción multicultural, porque en cualquiera de los países nombrados existen distintos grupos humanos que comparten aquellos elementos incluidos en la definición desde tiempo pretéritos. Esta cuestión es importante, porque, aunque existan colectivos empecinados en defender lo propio como único, en todos estos países los elementos culturales de sus pobladores originarios dejan diferencias puntuales a consecuencia del intercambio de culturas.[17] Ese ápice diferencial entre los distintos grupos cooperativos

---

[14] Aquí encontramos el punto que provoca esa disociación cultural entre los miembros de una misma colectividad, donde las tesis de Kroeber, sobre la construcción en que la cultura tiene su configuración en la suma histórica de todas las culturas que han cohabitado bajo una misma colectividad, empiezan a segregarse originando lo que años más tarde pondría Anderson en sus tesis sobre los nacionalismos: las sociedades imaginarias.

[15] M. Castells, *La era de la información*, vol. II, Madrid, Alianza, 1997, p. 28.

[16] C. P. Kottak, *Antropología*, Madrid, Mc Graw Hill, 1994, pp. 61-62.

[17] Miremos el caso español, ya que por nuestra península han pasado diversas culturas; fuimos romanizados, arabizados, visigotizados, etcétera.

geográficos toma como punto de reflexión diferencial ese embrión para proclamar su identidad cultural.

Retomando las ideas explicativas, materialmente observables o metafísicamente deducibles, vamos encaramándonos al término identidad cultural. Desde la perspectiva ontológica, el concepto pierde su talante neutro debido a la atribución subjetiva dada por los individuos, ganando fuerza identitaria y perdiendo sentido racional, porque desde esta perspectiva, la identidad intenta dar sentido al ser dentro de un "yo transcendental" que justifique las acciones del hombre, y para ello necesita trasladar al sujeto a un espacio atemporal e imaginario que refuerce e internalice esos parámetros culturales, sobre los cuales se edificarán los nuevos valores culturales. Evidentemente será necesario transportar al sujeto a tiempos pretéritos que enajenan al individuo de su propia identidad, y lo instalan en una *identidad imaginaria.*[18]

La identidad es cuestión fundamental en la existencia del individuo y, en proporción, los actores construirán su identidad desde el proceso de individualización. Según esto y en consonancia con la importancia que tienen las instituciones en el proceso de socialización y los grupos sociales en el posterior desarrollo del individuo, en la formación de la identidad podrán darse dos circunstancias: por un lado, que el sujeto opte por construir su identidad de acuerdo con el consenso cultural, o bien, aceptar los imperativos de las instituciones y grupos sociales. En este segundo caso —habitual en nacionalismos, fundamentalismos, integrismos, etcétera—, intervienen dos procesos de asimilación de identidades culturales preestablecidas. Uno, cuando aquellas instituciones o grupos sociales presentan fuertes dosis de dominación, y en consecuencia los individuos autodefinen su identidad de acuerdo con los parámetros preestablecidos por ellos; otro, cuando los individuos presentan conciencias débiles e interiorizan los atributos culturales.

[18] Recordemos la definición de R. Linton, *Cultura y personalidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, según la cual una cultura es la consideración de la conducta aprendida y sus resultados, cuyos elementos comparten y transmiten los miembros de la sociedad. Pero según los defensores del nacionalismo y tomando algunas de sus expresiones, las sociedades no son puras, sino que están *contaminadas* por los individuos que han ido llegando y destruyendo la constitución de sus bases antropológicas prístinas. Para ello, ver las locuciones al respecto, realizadas por Sabino Arana en sus tesis en defensa de los valores vascos.

La identidad, cuando hace referencia a demandas sociales, se inscribe dentro de lo colectivo y aleja del plano explicativo a lo individual; sin embargo, lo individual no puede ser apartado y no considerado, pues siguiendo a Lasch,[19] algunas formas de expresión del individualismo también pueden representar una identidad colectiva, como indica respecto a la cultura del narcisismo; y en esta misma clasificación podemos incluir el egocentrismo ideológico o el populismo, porque ambos casos están anclados en las esquemas individuales con repercusión colectiva. Apoyando esta idea y ensambländola con las definiciones anteriormente comentadas, se deduce que los actores tomarán, según sus atributos culturales, una pluralidad de identidades; pero también estas identidades están condicionadas a parámetros materiales. No obstante, estos elementos objetivos encuentran en la estructura social el apoyo necesario para su consolidación, porque procesa esos elementos materiales y los reordena dando sentido a los proyectos culturales.

Aceptada la clasificación de Castell:[20] identidad legitimadora, identidad para la resistencia e identidad proyecto, únicamente centraremos la atención en las dos primeras, al ser las que se adecuan a la de los modelos de disociación social,[21] por razones epistemológicas. En cuanto a la primera identidad, el autor la conecta con los nacionalismos, puesto que las instituciones serán utilizadas como instrumento de dominación, expansión y racionalización de la cultura identitaria dominante, de manera que se impondrá un mismo atributo cultural a todo el referente social. Los nacionalismos son el máximo exponente de este tipo de identidad, pero los países organizados como estado-nación que abogan por una cohesión sociocultural por medio del patriotismo, también entran en este esquema, y por supuesto, al igual que los nacionalismos —de cualquier orden—, excluyen otro tipo de cultura; imponen su constructo cultural como ideario de la nación, ensalzándolo por medio de las simbologías y con sus espacios culturales imaginados. También es cierto que no desarrolla la disociación extrema de los nacionalismos, porque modelan su cultura basándose en la aceptación mínima de otras culturas, y no rechazan cualquier otra cultura que intente sobrevivir en

[19] H. Lasch, *The Culture of Narcissism*, Londres, Abacus, 1980.

[20] M.Castell, *op. cit.* p. 30.

[21] Es cierto que la identidad proyecto crea una cultura disociadora, porque busca una nueva forma de expresión; sin embargo, no significa que en sí misma sea excluyente, razón por la cual no es incluida en esta disertación.

sus límites imaginarios, bien sea ésta mayoritaria o minoritaria. En el caso de la identidad de resistencia, Castells sostiene que esta tipología atiende a los modelos de actores estigmatizados o devaluados también por razones de dominación, e incluye al fundamentalismo religioso, nacionalismos étnicos y colectivos que sufren rechazo. En este tipo de identidad también sería necesario contabilizar algunos movimientos que surgen por insatisfacciones sociales. Aunque son rechazados, ellos también rechazan los valores culturales de la sociedad en donde se encuentran inmersos, con lo cual entran en relación recíproca de no aceptación de parámetros culturales diferentes.

En todos aquellos casos en los que interviene la renuncia a aceptar otras formas de sentido social, aparece una dialéctica colectiva de sentirse incomprendidos y rechazados, cuando, en el fondo, ellos mismos emplean idénticos argumentos que sus "enemigos, culturalmente hablando", con lo que terminan por definir límites de los limitadores para los limitados. Estos colectivos se ven reforzados por teóricos que apoyan estas diatribas culturales por medio de divagaciones sobre la postmodernidad, defendiéndolas dentro de un contexto de conflicto propio de proyectos reflexivos, nacidos de la incomprensión social. No debemos olvidar que la modernidad o postmodernidad no es la responsable del crecimiento de estos desajustes colectivos, como señala Valero Matas;[22] las distintas confrontaciones que hacen posible el surgimiento del fundamentalismo u otros tipos de *ismos* apelan a la pérdida de fe en los valores éticos y morales, así como a la superficialidad de los principios sustentadores de la occidentalización; por lo tanto, la culpa de caer en la intrascendencia espiritual o cultural no está en la modernidad. Nunca reparamos en el proceso histórico en el que, a lo largo de la evolución social, han sucedido situaciones similares, con grandes crisis de identidad, cuando realmente es una consecuencia de la inadaptación de individuos que crean constructos colectivos culturales, religiosos, étnicos o de cualquier otra índole que les permiten dominar esas colectividades estigmatizadas, augurándoles un modelo mejor.

Poner en escena los mecanismos de absorción e identificación de los individuos de forma emotiva, obliga a conocer las demandas y

[22] J. A.Valero Matas, "Fundamentalismo e identidad colectiva", en *Intersticios,* publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, núm. 16, pp. 165-166.

necesidades de este colectivo, de manera que los adalides puedan trazar el camino para que los individuos se adhieran a esa nueva identidad. En consonancia, el discurso más adecuado a estas pretensiones se inserta en el diseño de mundos simbólicos, ritualistas o mitológicos. Estos estadios sociales se internalizan como mundos reales por medio de la representación onírica, en tanto que sirven de instrumento en la búsqueda de sí mismos.

La mitologización[23] es el modelo más enfatizado por los grupos excluyentes, a razón del doble efecto que produce. Por un lado, la inmersión de los actores en un mundo imaginario y, por el otro, la percepción que para una mayoría de individuos tiene de ella, al ser representada como una cortina de humo que con un golpe de viento se difumina en el cielo, perdiendo importancia en los grupos opuestos al *ismo* y al no percatarse de los efectos colaterales que tiene esta mitologización, en palabras de Durand,[24] "La difusión de un conjunto de mitos acaba consolidando una simbología que más tarde se convierte en relatos". En este aspecto reside el principal problema, porque estos relatos acaban siendo el libro de cabecera de los defensores del *ismo* y, por tanto, el pilar sustentador de la identidad de esa sociedad. Con ese comportamiento imaginario de una realidad, se produce una profecía autocumplidora, porque el adoptar desde la subjetividad la no aceptación de grupos identitarios imaginarios, que a su vez tienen un comportamiento real, están revitalizando al grupo excluyente que emite constantes diatribas para el mantenimiento de los signos costumbristas, en donde las élites dominantes salen reforzadas y hacen posible la construcción de un mundo hermético, desde el cual controlan al colectivo humano adscrito a su causa.

Esta mitologización está inscrita en el nacimiento de una identidad cultural y de sus respectivos líderes que no aparecen por generación espontánea, sino que el nacimiento está relacionado con los sucesivos cambios sociales. Ahora, en esta formación identitaria

[23] Cuando hablamos en estos términos, no podemos desvincular los tres modelos: ritualista, simbólico y mitológico, pues en unas cosas encontramos que se combinan dos a dos o los tres. El carácter mitológico que han adquirido los *ismos* han centrado su discurso en un factor clave, la supremacía de lo mitológico frente a lo simbólico, como elemento de refuerzo de elementos pasados o imaginados, dependiendo del *ismo* que se trate.

[24] G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1981, p. 56.

los fenómenos que avivan su desarrollo recaen en la confluencia de la identificación primaria (individual) y la influencia secundaria (colectiva). En la primera, porque son producto de la pérdida de confianza de los individuos en el entorno social y necesitan recuperar su propia identidad: hacer valer su *autoego* que se siente solapado por los *alter ego*. Esta superposición y soterramiento de su identidad es consecuencia de la diversidad de culturas diferenciales que habitan en su espacio identitario, con lo cual renace un fuerte sentimiento de posesión que les permite colocar su pequeño trono en ese territorio. Sin la existencia del otro, no sería posible recuperar su propia identidad, pues no tendrían un objeto donde revitalizar su propio *ego*. La identidad secundaria, resultante de la suma vectorial de las identidades primarias por ese afán de recuperar su freno del espacio cultural considerado como propio, se transforma en instrumento clave de la construcción de la identidad, porque a ella concurrirán cada una de las demandas de estas "guías de la identidad" con el objeto de elaborar una constitución social para esa nueva comunidad imaginada. Esta teorización no es más que la reconstrucción de una prehistoria identitaria y el patrimonio de esa sociedad.

La concomitancia entre la identidad primaria y secundaria es un reducto de los eternos fenómenos sociales de desigualdad social y jerarquización del poder. Muchos de estos nacionalismos trasnochados o fundamentalismos arcaicos basan su exposición en principios de desigualdad social, pues, como aves de rapiña, buscan a los más desfavorecidos sociales y les hacen creer en un modelo social ficticio; sin embargo, les elevan su autoestima con misivas desgarradoras y basadas en principios prístinos de dominación. Esto se refuerza y genera espacios *outsider* dentro de la misma estructura, puesto que en la línea política, religiosa o cultural, dependiendo del *ismo* tratado, se generan dos organigramas paralelos. Uno, el de la élite dominante que será una estructura *insider,* y la segunda, *la ejecutora,* quien será la responsable de buscar entre las masas desfavorecidas partidarios a la causa, pero siempre serán *outsider* para la élite del *ismo*.

En las sociedades contemporáneas, esa imperiosa delimitación de la identidad cultural ha adquirido niveles de importancia, más allá de lo expuesto hace años por Anderson, es decir, imaginada,[25] o

---

[25] B. Andersons, *Imagined Communities: Reflection on the Original and Spread of Nationalism*, Londres, Verso edition, 1983.

en palabras de Kendourie al referirse al nacionalismo como una doctrina inventada,[26] porque ésta no acaba con la invención de la doctrina, sino que para su validez es necesario inventarse una identidad, de manera que ésta resulta ser una invención exponencialmente al cuadrado. Refiriéndose a esta proliferación de invenciones, Gellner dice: "El nacionalismo no es el despertar de las masas a la conciencia de si inventan naciones donde no existen, pero necesitan que existan de antemano algunos signos distintivos en los que basarse, incluso aunque, los indicadores sean exclusivamente negativos."[27]

La cultura y sociedad: la negación de la identidad del otro

Otra de las características que fomenta la disociación social, teniendo como antecedente regulador a la cultura, se encuentra en la negación del "otro". Para negar al otro deben darse dos factores, por un lado, la existencia de un "yo" sobredimensionado que niegue cualquier identificación contraria a la suya; por el otro, un segundo elemento, el "otro". Sin la existencia de otro, difícilmente podremos encontrarnos con su negación. Pero el "yo" buscará e inquirirá cualquier argumento para que aparezca el otro.[28]

La problemática de rechazo del otro está condicionada por la apreciación que el sujeto haga de sí mismo y del otro, y ésta vendrá amparada por la interpretación que haga de su cultura y de la del otro. En este punto, los comportamientos de cooperación estarán promovidos por las relaciones interpersonales del "yo" y del "otro" y serán determinados por la cultura.

Cuando emerge el sentimiento de identidad cultural dentro de una colectividad, el sujeto asume los valores del grupo, su percepción del mundo modifica su acción y comienza a determinar una nueva definición desde dentro hacia afuera, cerrando el paso a cualquier reflexión que venga del otro. Dice Elias:

---

[26] E. Kendourie, *Nacionalismo*, Madrid, CEC, 1985, p. 58.

[27] E. Gellner, *Thought and Change*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1985, p. 168.

[28] Un análisis que aborda la cuestión sobre identidades en el mundo contemporáneo y que a mi entender explica bastante bien estas cuestiones de identidad desde la interpretación individual en la obra de K. J. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York, Basic Books, 1992.

> Cuando las estructuras de las funciones sociales permiten que el individuo actúe bajo la influencia de impulsos momentáneos en mayor medida que en la corte, no es necesario ni posible ocuparse de modo detallado de la estructura de la conciencia y de las emociones personales de los otros ni de los motivos ocultos o de los cálculos que subyacen en su comportamiento.[29]

En este punto, observamos cómo desde las instancias individuales posteriormente determinadas por la participación del grupo se rechaza al otro. El haberse incorporado a un intragrupo, por definición, inevitablemente conlleva a la percepción de un extragrupo. Bajo esta autoperceptividad, el miembro del intragrupo cognitivamente hará para sí los preceptos interpuestos por el grupo de pertenencia, y como dicha cognición no va asociada a la racionalidad reflexiva del contenido, sino que vendrá medida por las pulsiones mentales definidas por el grupo, y el individuo se abstendrá de realizar un análisis previo, para internalizar y guardar sus reflexiones en el disco duro del cerebro, entonces, y como decía Elias, el sujeto actuará a golpe de impulso y con el paso del tiempo acabará siendo un *modus operandi* normalizado e irreflexivo Sin previa valoración de sus actos, niega cualquier participación del otro y rechaza el paso del otro a su territorio.

En esta línea de análisis, identificar es clasificar, y tal acción viene sometida a una etiqueta de los componentes de la sociedad. Al clasificar no todo tiene por qué ser realmente negativo o de rechazo; una persona perfectamente puede estar etiquetando a un grupo de individuos dentro de una determinada categoría, pero sin alcanzar el punto de rechazo. No se debe olvidar que en todo encuentro entre dos individuos existe una cuádruple identificación cultural: la que hago de mí y la que hago del otro más las otras dos que el otro hace (de sí y de mí). Esta valoración que realicé del otro, condicionará mi comportamiento e indudablemente mi proceder, que vendrá a su vez motivado por la interpretación que realice de mi cultura, y como ésta me señale a los otros.

El problema suscitado dentro de esta línea reside en una serie de variables que intervienen en el proceso; sin embargo, se deduce que el "ambiente" resulta ser un atributo importante para la aceptación o el rechazo del otro. Y del mismo modo observamos una doble

[29] N. Elias, *El proceso de civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 485.

dirección: cómo percibo mi "yo" dentro de mi espacio y como éste incide en la recepción del "otro" dentro de mi espacio.

El ambiente no va a ser el único factor que intervenga en la negación del otro. La ideología ejercerá una fuerte influencia en el sentir del individuo. Ésta podrá utilizar los viejos sistemas arcaicos culturales de un grupo, para recuperar un proceso histórico que se sustentará sobre un tótem mitológico del supuesto pueblo. He aquí una cuestión sobremanera importante. La ideología unirá a distintos estratos sociales en un intragrupo que servirá como fenómeno de fuerza para aumentar el rechazo del otro. Pero, no olvidemos que a su vez aparecerán subintragrupos dentro del grupo que atenderán a distintos factores, posiciones culturales, económicas, etcétera, que, en el fondo, están promovidos por el control del grupo. Como apunta Eibl-Eibesfeld, "las culturas tradicionales se combaten unas a otras a niveles de grupo local, igual que sucede a nivel de los valles y finalmente de las tribus".[30]

La constitución de grupos es una parte de la sociedad, cada uno construye su propia área de influencia dependiendo de las relaciones sociales, culturales, económicas, etcétera, contraídas con los demás; por tanto, por comportamiento racional se generan grupos diferentes. El problema reside, como decía Summer, en "la creencia de que el grupo es superior a todos los grupos análogos, cada grupo aumenta su propio orgullo y se jacta de ser superior, exalta sus propias capacidades y mira con desprecio a los de afuera".[31] Esta cuestión nos manifiesta claramente que no interviene tanto la cuestión cultural, sino que prima un principio de grupalidad enarbolando el principio de diferenciación, y para llegar a él, los adalides del nacionalismo recurren a la cultura; la expresan bajo el sentimiento de identidad cultural y, para dar sentido y forma a la misma, se inventan un pasado simbólico-mitológico. Paralelo a esto, aparece la idea de superioridad y control, porque *a posteriori*, los individuos, directores de la orquesta, delimitarán otros grupos y edificarán algún elemento de disociación, que se moverá dentro de otras líneas de cultura. Junto a estas misivas doctrinales de imposición de ideales, envueltos en papeles de celofán coloreados, hace su aparición la motivación de por qué surgen estos rechazos hacia los otros En su obra sobre el proceso de civilización, Nobert Elias manifiesta que en

---

[30] I. Eibl-Eibesfeldt, *La sociedad de la desconfianza*, Barcelona, Herder,1996, p. 84.
[31] Citado en R. K. Merton, *op. cit.*, p.168.

toda interacción existe un exterior e interior, y todo adorno, con el sentido de marcar una diferencia, estará sometido a las relaciones humanas. La racionalidad histórica tantas veces citada no se trata de que a lo largo de la historia muchos individuos aislados, en actividad armónica preestablecida, hayan elaborado un nuevo órgano o una nueva sustancia emanados en su "interior", una *ratio*, que hasta ahora no existiera. Cambia la forma en que los hombres acostumbran convivir y, por lo tanto, cambia su comportamiento; se modifica su conciencia y el conjunto de su estructura impulsiva. Las "circunstancias" que se modifican no son algo procedente del "exterior" de los seres humanos: son las relaciones entre los propios seres humanos:

Con tal claridad, este teórico de la sociología trata de introducirnos en el gran problema del siglo XXI, que también lo fue a finales del XIX, la construcción cósmica de los ideales basados en la recuperación de animales con forma humana, pero desposeídos de cualquier sentido de conocimiento y muy alejados de la convivencia.

Estas formas de entender las relaciones humanas, donde existe el temor del otro como fuente de brujería y posesión, están cada vez más arraigadas en las sociedades contemporáneas. Como muestra de ello, encontramos dos núcleos donde esta forma de marcar la diferencia entre el de adentro y el de afuera se manifiesta con mayor claridad. Por una parte, están los países producto de la descolonización, a los cuales la herencia de los colonizadores, un grupo dominante que impide cualquier desarrollo del dominado, les dejó una marcada incidencia de sus formas de comportamiento ante la realidad social. La observación muestra cómo los países de la descolonización, por un terruño —alguno sin valor—, llevan décadas enfrentándose. Se intenta imponer una cultura diferencial y una diferencia étnica, entendida muchas veces, desde la percepción física de sus integrantes. Por otro lado, se hallan los llamados países del conocimiento, postindustriales, los sabios del planeta, en los que sus propios individuos buscan la diferenciación en elementos inexistentes y en culturas no sólo imaginarias, sino de concepción metafísica, cuya función tiene la peculiaridad de coaccionar psicológicamente a grupos desviados. Por lo tanto, tiene una funcionalidad manifiesta: dotar de sentido a estos individuos faltos de afectividad social, a la vez que da sentido a su propia doctrina. Sin partidarios difícilmente podrán generar una estructura orgánica que dé vida a su planteamiento identitario. Estos grupos producen una reacción doble con sus partidarios: reconstruyen ese falso afán social de dar sentido a

sus conciudadanos y crean grupos herméticos con altos niveles de autoridad. Aunque se refiere a la situación de la estructura social de Estados Unidos —yo creo que se puede traspolar a cualquier sociedad—, Bellah comenta:

> Existen grupos autoritarios en Estados Unidos y a veces sus objetivos son destructivos. Lo que los diferencia de las auténticas comunidades en la superficialidad y distorsión de su memoria y lo limitado de sus abuelos. Un individualismo que aisla por completo a una persona no ofrece una defensa contra estos grupos coactivos. Por el contrario, la soledad que es consecuencia del aislamiento puede precipitar la "sed de autoridad" de que esos grupos se nutren.[32]

Como bien queda expresado en la percepción de los grupos de dentro, independiente del interés objetivo que les mueva, aparecen formas de "contratar" individuos para la causa, y el ser humano por naturaleza histórica necesita adalides que le lleven por la senda de la vida, independientemente de las misivas que emitan y de los efectos que tengan. La cuestión para unos es el camino, y para otros, dirigir, sin entrar en valoraciones y juicios de terceros (los otros).

Reflexiones finales

La cultura, la identidad y la sociedad son tres elementos básicos en las relaciones sociales y, como se ha intentado demostrar, cada una de ellas interviene en las relaciones de maneras muy diferentes, y con un marcado interés grupal. Resulta obvio que cuando un grupo se encuentra en una situación desfavorable, desviada e incluso estigmatizada, por emplear el término goffmaniano, recurre a la cultura para reforzar esa identidad deteriorada en el espacio social.

Toda identidad colectiva necesita de elementos de cohesión, símbolos y representaciones sociales que permitan a los sujetos adquirir un sentimiento de pertenencia al grupo y, en ese intento, reforzamiento y adherencia de sus miembros; el grupo ensalza los valores de pertenencia al grupo y el rechazo de los actores ajenos a éste. Los símbolos de identidad que marcarán la diferencia entre el endogrupo y exogrupo son creados por la cultura, y van desde expresiones totémicas, banderas, hasta equipos de fútbol, una película o una aeronave.

---

[32] R. Bellah [ed.], *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1986.

Todo proceso de identidad —cultural, étnico o nacional— significa la existencia de un yo y otro, porque necesitaré reforzar los valores del grupo marcando la diferencia con el otro y, por consiguiente, en este afán de cohesionar una colectividad, tendré que desempolvar el carácter excluyente del grupo, lo que indudablemente produce una estigmación de otros grupos y el aniquilamiento de los valores culturales de los más débiles.

La cultura es un arma arrojadiza en temas de identidad, pues su talante ambivalente hace que su uso pueda ser peligroso e invertir el verdadero signo de la misma. En la antigüedad, la bandera no tenía un significado de identidad, sino solo un sentido distintivo. Con la aparición del estado como unidad política, las banderas adquirieron un sentido de identidad, si bien solamente la religión cristiana unificó religión con estado, razón por la que aparecen representaciones de cruces cristianas en algunas banderas, como acontece en Noruega; tanto la Media Luna como la estrella de David pasaban por ser componentes ornamentales; sin embargo, las diversas expansiones y políticas de dominación de los pueblos, llevaron a los pueblos a ampliar sus pretensiones territoriales y religiosas. En ese afán de afianzar su posición en la población, elevaron dichos símbolos a substratos culturales, transformándolos en un estigma de inferioridad. Esto no solamente sucede con estos símbolos religiosos; lo mismo acontece con los valores culturales de los nacionalismos, de los regionalismos, etcétera.

Mientras la búsqueda constante de identidad emane de la interpretación fratricida de la cultura, no podemos dar una salida de desvalorización de la civilización por un renacer de la cultura imaginaria pura. No debemos olvidar que la cultura debe utilizarse para transmitir valores, costumbres, normas, etcétera, pero siempre desde la convivencia y la aceptación de lo diferente. Nunca debe ser empleada para mostrar la superioridad, puesto que la cultura es dinámica, creadora, socializadora, pero, sobre todo, es abierta, es decir, reflexiona, hace suyos otros componentes culturales que enriquecen su dimensión.

III. ARTE Y RELIGIÓN

LA LIGEREZA ONÍRICA DE JOSÉ LUIS CALZADA

Evodio Escalante*

A partir de algunas de las pinturas que ilustran este número, el autor presenta un breve ensayo literario sobre los temas que mueven a Calzada en la creación de su obra, en ese "instante de plenitud" que muestra la vida "colmada de minúsculas epifanías cotidianas".

Cuando Eliot afirmaba que "el género humano no soporta demasiada realidad", establecía de algún modo el parámetro que rige la vida del arte. La fantasía, el ideal artístico, la imaginación que se despliega hacia lo maravilloso o lo turbulento son también parte de esa realidad que no siempre resulta cómoda al espectador. Quiero decir: cuando el espectador se enfrenta a una obra de arte, se vincula de otra manera a la realidad o, todavía mejor, al *máximo* de realidad que le es dado soportar. De lo bello a lo sublime, de lo sublime a lo grotesco, de lo grotesco a lo banal, si se entiende por banal aquello que refleja las intrascendentes minucias del trajinar con lo cotidiano: éste ha sido uno de los itinerarios del arte de nuestro tiempo, en un arco que bien puede ir de Pollock a Warhol, y de Hans Bellmer a Joan Miró. Los grabados de Calzada no buscan la grandilocuencia de lo sublime ni persiguen el trauma vanguardista, ése que se clava como una astilla de luz directo en la mandíbula. Tampoco ha sido víctima de esa obsesión cuasi fotográfica por magnificar lo real y que insiste en transcribir sus accidentes poro por poro, célula por célula. Lo suyo

---

* Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México

es un recorrido amoroso por los caminos de la cotidianidad, a los que añade siempre el toque de un delicado delirio que no le hace mal a nadie. Lo mismo la realidad callejera, urbana y normal, que las presencias mitológicas que conforman la mexicanidad. La cercanía de su ojo no deja de subvertir estas visiones añadiéndoles un toque cuasi mágico, que paradójicamente las vuelve más entrañables, más cercanas a nuestro corazón. Así, el globero que imagina Calzada no puede permanecer en tierra: lo vemos más bien flotando en el espacio, sustraído por los globos que vende a otra dimensión que es casi la misma que la nuestra, como para indicar que lo cotidiano alterado es nuestra verdadera realidad. En otro de sus grabados más recordables, lo vemos configurar una banda de jazz muy peculiar... el pianista flota de cabeza en el aire, y así, flotando, incide en el teclado con su dedo índice, con lo que lo etéreo de la visión alcanza su perfección armónica. Juana Inés de la Cruz aparece en otro de sus grabados... con la mirada serena y rodeada de sus libros, como buena intelectual que es, pero con unas piernas a la medida de Faye Dunaway. Insisto: es lo cotidiano alterado, y que por esto mismo se torna sorprendente, maravilloso.

No creo equivocarme si digo que uno de sus grabados más famosos es una soberbia muestra de sincretismo: vemos de pie a la Virgen de Guadalupe, suavemente reclinada a la figura de un Carlos Marx, muy serio, que reposa sentado a su izquierda, y a quien levemente abraza. Este abrazo mitológico resume la tensión ecléctica que recorre la obra de Calzada. Tal apoteosis de lo que podría llamarse (transcribo el marbete que se ha vuelto famoso) un "marxismo guadalupano" no deja de contener un guiño que todo lo relativiza, el guiño irónico de quien sabe que todo en este mundo tiene también la característica de la broma. La mirada severa o patética no es la de José Luis Calzada; la suya es una mirada risueña, aunque no por esto menos propositiva. La fuerza de la ironía es como la fuerza de la gravedad: siempre nos regresa a suelo firme. Quizás el mejor ejemplo de esta ironía dulce y amable, aunque no deje de tener también su pizca de amargura, sea la visión de ese ángel necesitado de un refrigerio que vendió sus alas, y que al hundir un codo sobre la mesa cantinera ya se prepara para el siguiente, interminable trago de la noche.

Una ironía risueña, levemente festiva, caracteriza muchos de los mejores cuadros de Calzada. Sea el óleo "Escaleras a la luna". Todo está dicho a partir de la insinuación y la reticencia. En el primer plano, el estudio del pintor... Que se trata de su estudio lo sabemos

por el caballete, en este caso vacante, sin una tela encima, utilizado como perchero del que cuelga el presunto abrigo de una mujer. No es el tiempo del trabajo, sino de los encuentros propiciatorios. Al frente, una mesa: una pareja —ahora ausente— ha estado bebiendo, y conversando... Lo sabemos porque queda la botella de buen vino y un par de copas, porque los taburetes están desocupados y porque encima de la cama se encuentra el vestido rojo de una mujer. Además, la diagonal de luz ilumina un par de zapatos de tacón, abandonados displicentemente en el suelo. Con este motivo, que es el principal, se adivina ya la mitad de la historia. La otra mitad nos remite a un guión de realismo fantástico: la pareja se ha evaporado en las alturas ayudada por una serie de estratégicas escaleras colocadas, una en el patio, las otras en sucesivas azoteas, ordenado todo por una carrera ascensional, con lo que la última de las escaleras permite el feliz escape hacia la luna. La pequeña utopía amorosa ha sido consumada.

Calzada torna imagen, una y otra vez, pero siempre de diversas maneras, como gran tema sujeto a variaciones, lo que podría llamarse la burbuja de la levedad. Ya desde Orígenes, poderosa inteligencia de los primeros tiempos del cristianismo, se sabe que la esfera es la imagen geométrica de la perfección. La idea o cuando menos el presentimiento de la esfera pareciera ser el motivo que subyace en la imaginación de José Luis Calzada, al modo de un flogisto de la ligereza que inspira su labor como pintor, grabador y dibujante. ¿Extraña que "Los amorosos" leviten suspendidos sobre la cama, y que parezcan girar en el aire como sostenidos por un paraguas? ¿O que el espacio arquitectónico a ambos lados de la calle parezca curvarse casi hasta insinuar la forma de la esfera en la imagen de "El violinista", convertido así en un centro del mundo? La plenitud de la esfera se insinúa incluso en el óleo "Mujer y bicicleta", esta vez a través de la radiante luminosidad que emerge del fondo del bosque y que se convierte en un imán de colmadoras promesas. Luz y perfección, luz y felicidad cumplida. La inmovilidad de la mujer, su estado contemplativo, sólo sirven para reforzar la inminencia de algo que sólo puede describirse como plenitud. ¿Los sueños y las fantasías vueltos realidad? Sí, ¿por qué no? Un artista como Calzada sobrevive al peligro de delinear sólo algo agradable que roza las fronteras del *kitsch*. La categoría mexicana de "lo bonito" se cierne amenazante sobre la experiencia estética, y quizá no la deja indemne del todo. Gobiernos vienen y gobiernos van, pero la belleza persiste.

La firme creencia en la belleza preside todos los momentos de la

creación. Sean las hermosas mariposas que parecen desprenderse de la guitarra cantarina de "Mauricio Babilonia", uno de los múltiples homenajes que Calzada rinde al gran escritor Gabriel García Márquez. El gusto por lo local, por las figuras de la existencia nativa, sin rehuir las connotaciones folclóricas que esto pueda suponer, se cruza con el toque imaginativo que torna la escena intemporal. ¿Quién no ha sido o se ha sentido, cuando menos alguna vez, este "Mauricio Babilonia"? Calzada rescata este instante de plenitud, porque quiere decir que la vida es sobre todo una cosa hermosa, colmada de minúsculas epifanías cotidianas, y que no debemos olvidarlo.

Entiendo que la "Vendedora de lunas" así como "Macondo" son parte de esta celebración de la vida en lo que tiene de más inmediato y más sencillo. Creo que estaríamos de acuerdo en que, en el arte y no nada más en el arte, de lo que se trata es de quintaesenciar. Quintaesenciar las formas de la experiencia humana, aquellas que hacen la vida algo precioso y digno de ser vivido. En uno de sus aforismos, el Nietzsche de *La gaya ciencia* había definido del siguiente modo al filósofo: "Él es un pensador: eso significa que él sabe cómo tomar las cosas de una manera más simple de lo que son." A mí me parece que a este dictamen muy bien se le puede dar un giro hacia lo positivo. Quitarle el nervio crítico y volverlo una afirmación. De tal suerte, creo que es posible extenderlo también al trabajo de ciertos artistas como José Luis Calzada. No nos hunden en la noche tenebrosa de la incertidumbre, de la destrucción y el caos: buscan lo elemental. Presentan las cosas simples de la vida, las más simples de todas, y desde ahí se empeñan en alumbrar un poco nuestra existencia.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Richard Moran
Authority and estrangement. An essay on Self-Knowledge
Princeton, Princeton University Press, 2001, 202 pp.
ISBN: 0-691-08945-0

ACERCA DE *AUTHORITY AND ESTRANGEMENT. AN ESSAY ON SELF-KNOWLEDGE*, DE RICHARD MORAN

María Teresa Muñoz Sánchez*

El libro *Authority and estrangement. An Essay on Self-Knowledge* del profesor de Harvard, Richard Moran, constituye una interesante invitación a repensar un tema recurrente en la filosofía de la mente contemporánea: el autoconocimiento. Desde una nueva mirada, el profesor Moran nos lleva a reflexionar sobre los vínculos entre autoconocimiento, racionalidad y responsabilidad. A lo largo de cinco capítulos perfectamente articulados, el autor va desgranando una argumentación rica en referencias no sólo a la tradición anglosajona, sino también a la continental.

Así, Moran sugiere una nueva concepción acerca de cómo el conocimiento de primera persona importa para el bienestar de la misma. Se trata de un conocimiento que relaciona éste con los rasgos específicos de inmediatez y autoridad. Tales rasgos caracterizan las formas del discurso de primera persona que sí ha atraído la atención filosófica.

Podríamos esquematizar el argumento de Moran como sigue:

1. *El autoconocimiento es una forma de conocimiento* que se caracteriza por:

i) ser inmediato,
ii) estar dotado de un tipo especial de autoridad y
iii) dar cuenta de la racionalidad del hablante.

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

2. *La inmediatez es un rasgo epistemológico.*

3. *La autoridad y la racionalidad son rasgos de la deliberación.*

Por tanto, el autoconocimiento es una forma de conocimiento que nos obliga a *relacionar la facultad de conocer con la de deliberar.*

Para poder revisar este argumento, quisiera recuperar algunas tesis (premisas en el argumento de arriba) que Moran sostiene a lo largo del libro.

1. Sobre la inmediatez

En primer lugar, Moran sostiene que *la inmediatez no es infalibilidad.* La inmediatez no significa tampoco que todo el conocimiento que una persona tiene sobre sí sea sólo desde la perspectiva de la primera persona, pues también es posible desde la tercera.

Al respecto, Moran mantiene que *es necesario circunscribir un tipo de conocimiento de uno mismo que sea relevante para la reflexión filosófica.* Desliga el autoconocimiento del llamado Modelo Perceptual de conocimiento que el autor parece vincular a la concepción cartesiana de la mente. Sin embargo, pretende mantener dos nociones clave respecto del autoconocimiento: *i)* la *autoridad* de la primera persona con relación a sus reportes y *ii)* la base sobre la cual están hechos. Esta base es una forma de *inmediatez* que no se sostiene en la observación de lo que la persona hace o dice.

De esta forma, Moran argumenta que el autoconocimiento no es la forma de conocimiento del espectador, como pensaba Descartes. En el primer capítulo, el autor se centra en *la noción de asimetría* entre primera y tercera persona, la cual le permite tomar distancia de la noción cartesiana de autoconocimiento.

La noción de asimetría propuesta por el autor atiende a dos rasgos:

a) Hay conocimiento inmediato sin observación. De acuerdo con Moran, la inmediatez no es observacional, sino que los juicios inmediatos no se infieren de otros, lo cual no significa que sean infalibles.[1]

b) En los reportes de la primera persona, ésta posee un privilegio epistémico: *un acceso privilegiado.*[2]

[1] En este sentido, Moran toma distancia del llamado Mito de lo Dado, según el cual *a)* hay contenidos empíricos no conceptuales y *b)* hechos no epistémicos pueden ser la base del conocimiento.

[2] Este segundo aspecto va permitir a Moran introducir una noción de autoridad de la primera persona que recuperará más tarde (cap. IV).

2. Sobre la autoridad

En el segundo capítulo, Moran deja claro que su intención no es suscribir el modelo del espectador, ya que deja sin explicar la asimetría entre la primera y tercera personas. Destaca que *el conocimiento de un estado interno: a) está sujeta a error, y b) requiere esfuerzo.*

A partir de una cita de Taylor, establece una gradación en cuanto a la manera de relacionar la autoatribución de estados mentales y la autoconstitución de los mismos.

Moran concede a Taylor que las autoatribuciones de estados son constitutivas del estado mismo. Sin embargo, sostiene que se debe matizar la noción de constitución. Hay un sentido fuerte de la noción de constitución atribuible a Taylor, a saber, la persona puede autoatribuirse y constituir su vida mental, de modo que estas atribuciones son suficientes para poder hablar de *mis* estados mentales. En tal caso, no hay posibilidad de error en relación con el conocimiento de mis propios estados mentales. Por el contrario, Moran rechaza la infalibilidad de los estados mentales. Son inmediatos, pero no infalibles.

Parece que Moran quisiera adoptar una posición falibilista y al mismo tiempo un realismo modesto. Supongo que éste es el motivo de sostener que hay grados de constitución. De acuerdo con su argumentación, por medio de la autoatribución conseguimos establecer condiciones necesarias, pero no suficientes para la constitución de un estado mental. Lo necesario para atribuirnos emociones, deseos, estados mentales, etcétera, es que tengamos ciertas capacidades y cierto marco conceptual. Tales recursos reflexivos y conceptuales son necesarios, pero no suficientes.

Por otro lado, hay un papel constitutivo que marca a la primera persona como agente en la deliberación; pero la relación que tengo conmigo mismo no es trasparente y, por ello, no es infalible.

De acuerdo con el planteamiento anterior, podríamos establecer tres acepciones de la noción de constitución:

a) La más fuerte (Taylor): lo conceptual es necesario y suficiente para atribuirse estados mentales. Por ello, no cabe el error en el autoconocimiento.

b) Intermedia: lo conceptual es necesario, pero no suficiente para atribuirse estados mentales. Cabe el error en la autoatribución de estados mentales.

b) La más débil: es necesario que yo tenga un repertorio conceptual, pero no tengo por qué estarlo aplicando. Por tanto, lo conceptual no es suficiente para la autoatribución de estados mentales

Moran defiende la posición intermedia. Esta noción de cons-

titución, trabajada en el segundo capítulo, es la que recuperará más tarde, relacionada con la noción de autoridad. Defenderá una idea de ella que no es la epistémica del verdadero observador, sino la autoridad de la persona que hace su mente. La persona debe contar para algo, cuenta como *determinando o admitiendo* sus creencias. No se trata, entonces, de que la persona deba saber mejor lo que piensa acerca de algo de su mente, sino que es su asunto aquello que piensa sobre algo. Según entiendo, es su responsabilidad lo que piensa. Aquí podríamos preguntar a Moran si racionalidad de las creencias es equivalente a responsabilidad sobre las creencias.

3. Sobre la racionalidad

Hay un vínculo claro entre primera persona y racionalidad: un ser racional tiene que poder decir "yo" o, en otros términos, debe poder hacer admisiones. Reaparece aquí la tesis constitutiva débil del segundo capítulo: para ser sujeto, sujeto racional, necesitas admisiones.[3] Y añade, de este modo, una tercera característica a la inmediatez y la autoridad: la relación entre autoconocimiento y racionalidad de la persona. Más tarde vinculará el conocimiento de primera persona con el bienestar de la persona.

[3] *Cfr.* p. 108.

En este apartado, Moran insiste en que la autoridad de la primera persona es un rasgo de las admisiones de la primera persona ligado con la capacidad de autoconstituirse y, por tanto, sujeta a las mismas fallas y preferencias. Recordemos aquí que la noción de constitución que Moran mantiene frente a Taylor es aquella que sostiene que es necesario, pero no suficiente, un arsenal conceptual para atribuirse estados mentales. Esto es, podemos equivocarnos con relación a nuestras admisiones (de otro modo estaríamos confundiendo inmediatez con evidencia). Literalmente nos dice:

> Una persona está acreditada con la autoridad de primera persona cuando tomamos la cuestión de lo que ella cree (*does*) siendo establecido por su decisión como lo que ella es (está dispuesta a creer) para creer; y su asunción no está garantizada por ninguna lógica o semántica de la primera persona.[4]

Moran se pregunta de qué tipo de conocimiento se habla entonces: de un conocimiento fruto de la deliberación o de un conocimiento fruto de la introspección, entendida ésta, tal y como señalamos más arriba, como acceso inmediato, que no evidente. Nuestro filósofo defiende que existe una continuidad entre ambas fuentes del autoconocimiento, y para analizar

[4] *Cfr.*p. 134. La traducción es mía.

este tipo de conocimiento se centra en dos características que ya había trabajado: inmediatez y autoridad.

Insiste Moran en que inmediatez no es evidencia y señala además que la independencia frente a la evidencia contribuye a la autoridad del que habla. También propone que atendamos juntamente a ambas características de las admisiones en primera persona: la inmediatez y la autoridad.

Hasta este punto,[5] Moran afirma que:

a) el autoconocimiento obedece a la inmediatez y la autoridad (tal y como hasta aquí las hemos definido);

b) además, es necesario —para dar razón del autoconocimiento—, buscar una consideración unificada de inmediatez y autoridad;

c) por tanto, la noción de autoconocimiento no es meramente la propia de una facultad de conocimiento, sino que con la inmediatez incluye un nuevo rasgo: la capacidad normal de las personas para la admisión de sus actitudes.

De esta manera, la conclusión del argumento de Moran en su intento por enmarcar una consideración filosóficamente relevante de la noción de "autoconocimiento" —que obedece las limitaciones de dichas características definitorias, a saber, inmediatez, autoridad y racionalidad y busca considerarlas juntas—, nos obliga a relacionar la facultad de conocimiento con la deliberación.

Así, la idea general de Moran consiste en rescatar una perspectiva de la primera persona que no tenga como supuesto la infalibilidad y que no nos obligue a adoptar el modelo perceptual. Con ello, trata de enfatizar la idea de uno mismo no como un conjunto de actos mentales, sino como un *agente epistémico.* Esto implica afirmar que somos responsables de nuestras propias creencias. La noción de autoconciencia o autoconocimiento es entendida, entonces, como un modo de relacionarnos con nuestras propias creencias, de manera que mantiene una cierta noción de introspección y, al mismo tiempo, sostiene que tenemos un conocimiento de nosotros mismos dependiente no de la observación, sino de nuestra condición de agentes.

La idea del autor es, pues, que el intento por enmarcar la consideración de una idea filosóficamente relevante de "autoconocimiento" nos obliga a relacionar la facultad de conocimiento con la deliberación. En su explicación no se dirige hacia la especial forma de inmediatez que en filosofía de la mente se suele caracterizar como conocimiento de primera persona.

Si asumimos la propuesta de Moran acerca del autoconocimien-

[5] *Ibidem*, p. 136.

to, se nos presentan las siguientes preguntas para cualquier búsqueda de una explicación filosófica:

Primera: ¿por qué el conocimiento de uno, de sus formas específicamente personales tendría que ser más relevante para pensar la racionalidad y/o la salud mental de la persona? Es decir, ¿por qué esta forma de autoconocimiento tendría que ser pensada como más relevante que el conocimiento de uno mismo, adquirido en alguna otra forma? En general, la carencia de este conocimiento puede suponer dificultades para la persona, por supuesto, pero la ignorancia al respecto no demanda por sí racionalidad.

Segunda: ¿por qué esta particular forma de conocimiento de uno mismo, caracterizada por su independencia de la observación y la evidencia, debería ser importante para el bienestar psíquico?

El punto es, entonces, la relación entre el autoconocimiento y la responsabilidad por uno. Lo importante en esta relación es que se trata de que las creencias y otras actitudes demanden una justificación interna. Esta demanda implica a su vez un sentido de la acción y una autoridad que es esencialmente diferente del control que se puede ejercer sobre otras mentes. ¿Cómo podemos caracterizar este tipo de responsabilidad? Moran pretende defender, como vimos, una versión modesta de la autoridad de la primera persona que no supone infalibilidad o acceso perfecto, sino una garantía que ofrece el hablante acerca de *sus* pensamientos y *sus* sentimientos; tales afirmaciones cuentan porque nos hablan de las actitudes de las personas. Esta versión más modesta de la autoridad de la primera persona la entendería no como infalibilidad o acceso perfecto, sino como una característica del discurso: implica la autoridad del hablante con relación a sus pensamientos y sentimientos. No es posible, pues, rescatar la autoridad de la primera persona basándose en la evidencia. El problema que el propio autor se plantea es si entender la autoridad de la primera persona de este modo no es un prejuicio. Moran señala que efectivamente, en algunos casos (terapias y demás), la autoridad de la primera persona es reducida a una evidencia más acerca de ciertas situaciones. Pero esto no le impide afirmar que es impensable la derogación de toda autoridad de la primera persona. Para ello, recurre a una especie de experimento mental: ¿qué pasaría si elimináramos la autoridad de la primera persona? La conclusión es que ni siquiera podríamos pensar, desear, tener creencias, etcétera. Y esto no podría complementarse con la intervención de ningún experto. Lo anterior le permite afirmar que la autoridad objeto de análisis en este texto no es la que tiene que ver con la epistémica del verdadero obser-

vador, sino la autoridad de la persona que constituye su mente. Esta persona debe ser relevante en el proceso de conocimiento de sí mismo, cuenta como determinando sus creencias. No se trata, entonces, de que la persona deba saber mejor lo que piensa acerca de algo, sino que es *su asunto* aquello que piensa sobre algo. La autoridad racional es una forma de control racional que Moran entiende como responsabilidad. Ahora bien, ¿cuáles son las conexiones entre autoconciencia y racionalidad? Para responder, Moran defiende un tipo de acceso inmediato a las creencias sin el cual éstas no podrían existir.

Al respecto, podríamos preguntarle ¿por qué este tipo de autoridad tiene que ser inmediato y qué significa esto?, ¿qué le agrega la inmediatez a la autoridad de la primera persona?, ¿en qué sentido tiene que ser inmediata la autoridad de la primera persona? Para aclarar tales interrogantes el autor plantea los requisitos de una acción intencional.

Según Moran, el concepto de creencia tiene dos caras: una interna, la admisión, y otra externa, la atribución. No son dos significados de creencia, sino dos intereses en el mismo concepto: la justificación para la persona y la explicación (cara disposicional) ya sea por el sujeto, ya sea por otros sujetos. Podríamos decir que el de creencia es un concepto de razón práctica y de razón teórica. En el ámbito práctico, la autoridad racional sobre las creencias es una forma de inmediatez que se relaciona con la responsabilidad. Así, identifica autoconciencia y control racional.

El autor señala que, si lo único con lo que contáramos para determinar nuestras creencias fuera la observación de nosotros mismos, entonces habríamos perdido la autoridad de la primera persona. Poseemos un cierto criterio de creencia que no quedaría satisfecho con la mera observación. A las preguntas de por qué creo que "p" sobre mi acción, yo no respondo observándome. Como dijimos, Moran trabaja la noción de autoconocimiento con su particular inmediatez en relación con la acción intencional. Para establecer algunas líneas de conexión, se centra en el texto de Anscombe, *Intention*, y discrepa de la autora al introducir la idea de conocimiento no observacional. Una acción intencional atiende al sentido de la pregunta "¿por qué?" Un ejemplo: alguien que persigue un fin. ¿Qué diferencia hace el conocimiento inmediato en este ejemplo? ¿Podría la persona afirmar lo que sabe (el porqué de su acción intencional) si lo único con que cuenta es la observación? La respuesta es no, la observación no basta. ¿Por qué sería menos racional una respuesta a la pregunta "¿por qué?" mediante la mediatez?, ¿qué papel

juegan aquí las razones primarias (las que son la base de la responsabilidad del agente)?

¿Produce el razonamiento las creencias? No, la deliberación no es condición necesaria para las creencias; es más, la deliberación no es la fuente de las creencias. Ahora bien, nuestras creencias son sensibles a procesos deliberativos. La discusión no es, en este contexto, sobre la autoridad de la primera persona y sobre las creencias; por ello, Moran se centra en la deliberación donde la autoridad de la primera persona es más clara. El sujeto sigue teniendo autoridad, incluso sobre las creencias que no son fruto de la deliberación.

Podemos seguir preguntando al autor; si yo soy mis razones, entonces ¿en qué sentido la autoconciencia es conocimiento? Moran va relacionando la capacidad de autoconciencia inmediata o introspectiva de las actitudes de uno con la capacidad de la persona para constituir su mente. De esta forma, trata de entender la autoridad de la autoridad de la primera persona no como una característica de todo o nada de la lógica de la primera persona, sino como ligada con esta misma capacidad (la de la persona de constituirse) y, por tanto, sujeta a las mismas fallas y preferencias. De nuevo: una persona es acreditada con la autoridad de primera persona cuando tomamos la cuestión de lo que ella cree (*does*) siendo establecido por su decisión como lo que ella *es* (está dispuesta a creer) para creer; y su asunción no está garantizada por ninguna lógica o semántica de la primera persona.

Antes de terminar, quiero abordar lo que considero discusión clave de su argumento: la inmediatez de autoconocimiento. Moran se enfoca sobre las características de las situaciones de deliberación que podrían, en otros contextos, verse removidas desde la idea de Introspección como una facultad de conciencia (conocimiento). En este contexto, discute la continuidad entre dos grupos de ideas, la deliberación y la introspección, explicando cómo la discusión de admisiones pertenece a la explicación filosófica del autoconocimiento.

Como mencionó en el capítulo primero, el conocimiento de uno mismo que ha sido del interés de los filósofos no incluye ningún conocimiento donde la persona es ella misma sujeto. Claramente, el conocimiento de tales cosas como el parentesco o su peso no generan el tipo de problemas que han concernido tradicionalmente a los filósofos . Ni siquiera todo conocimiento de la vida mental de uno podrá ser "introspectivo" en el sentido en cuestión. Mas bien, hay un amplio acuerdo entre los filósofos acerca del conjunto de características que deberían ser compartidas por un tipo de acceso en cuestión, y el que una consideración propia-

mente filosófica debería explicar. Dos características primarias son la "inmediatez" y la "autoridad". Una explicación propiamente filosófica de autoconocimiento debería decirnos cómo es que una persona puede hablar acerca de su propia mente sin apelar a la evidencia acerca de sí misma, donde la independencia de la evidencia contribuye a afirmar más que a mermar la autoridad del que habla. Es ampliamente reconocido que la noción apuntada de una explicación filosófica del autoconocimiento está restringida a la conciencia o conocimiento que es expresable por el uso del pronombre de primera persona en su "uso subjetivo", el cual es el uso que no es sólo indexical, sino cuya referencia a una persona particular no está basada en ninguna descripción definida. Moran propone que veamos este rasgo como parte de la condición general de inmediatez, a diferencia de cómo se ha venido considerando: un tercer elemento del acuerdo general acerca del interés de los filósofos sobre el autoconocimiento.

En su argumentación, el autor se preocupa por entender juntas las características de la inmediatez y la autoridad para mostrar cómo ellas se relacionan y contribuyen una con la otra. En este proceso, nos explica cómo la inmediatez tiene importancia para el autoconocimiento, como consecuencia de la capacidad normal de las personas, para la admisión de sus actitudes y no como una simple capacidad de conocimiento. Moran enlaza este último argumento con la propuesta de que la capacidad de autoconocimiento es relevante para la racionalidad global de la persona, y ésta se encuentra estrechamente vinculada con la salud psíquica de la persona.

Otro de los objetivos del texto de Moran que me gustaría tratar específicamente es su respuesta a la pregunta ¿cómo es que la autoconciencia entendida como inmediatez se relaciona con la libertad racional de los sujetos?[6] Moran buscan pasar del autoconocimiento, entendido como control racional, hacia un concepto de autoridad racional vinculado con las nociones de responsabilidad y libertad. Para hacer esto hay que destacar el rasgo específico de autoconocimiento, esto es, la deliberación: las razones a aducir en favor de las creencias pueden ser elegidas. Ésta es la liga entre autoconocimiento y autoridad racional. La deliberación es la capacidad de suspender el juicio y aducir razones en favor de una creencia. Aunque no todas pasen, cada una de las creencias del sujeto puede pasar por la deliberación. ¿Qué hay de especial en la autoconciencia que nos abre a la

[6] O, en otros términos, ¿cómo es posible darle sentido a la tradición kantiana que vincula racionalidad y libertad?

libertad? ¿Cómo es posible que el sujeto pueda dar un paso atrás y distanciarse de sus elementos mentales? Esto es posible gracias a la capacidad de deliberar sobre sus creencias. Aún más: ¿por qué el considerar que soy reflexivo en relación con mis apetitos me lanza a la libertad? Pese a esta exposición, Moran quiere tomar distancia de posiciones voluntaristas.[7] La actividad reflexiva de la primera persona implica ya responsabilidades. La deliberación ya supone dar razones; por eso la autoconciencia entendida como deliberación implica libertad. El sujeto no es, pues, un mero espectador frente a sus creencias. La autoconciencia es, entonces, reflexiva.

¿Qué sentido de agencia va a ser relevante aquí? Moran trata de mostrar que no es posible sostener un modelo de autoconciencia si se prescinde de la idea de agencia. Si se prescindiera de ella, ¿cómo podríamos dar cuenta del error? Desde la postura meramente teórica, la representación que me hago de ciertas ideas no me permite explicar el error. Desde la postura teórica, las ideas son meras imágenes. En esta interpretación las ideas son vistas como meras imágenes y no como actitudes proposicionales donde habría que pensar en asentimiento (ahí ya habría agencia. Es importante distinguir entre idea y creencia. A la creencia asiento la idea que se me presenta a la mente.) Si tratáramos de eliminar la noción de agencia de la autoconciencia, se eliminaría la autoconciencia misma.

Me parece innecesario, después de lo analizado, insistir aquí en la riqueza del texto. Sin duda, uno de los puntos más interesantes radica en que la obra de Moran nos permite entender los vínculos entre racionalidad y libertad. El autor defiende que la autoconciencia es autoridad racional. Para apoyar tal idea, marca la asimetría entre primera y tercera persona. La mayor asimetría radica en la noción de deliberación, porque reflexionar implica buscar razones y ello supone la libertad. *Authority and estrangement. An Essay on Self-Knowledge* confirma la posibilidad de argumentar en favor de la tesis que vincula autoconciencia y libertad.

[7] *Cfr.* p. 140.



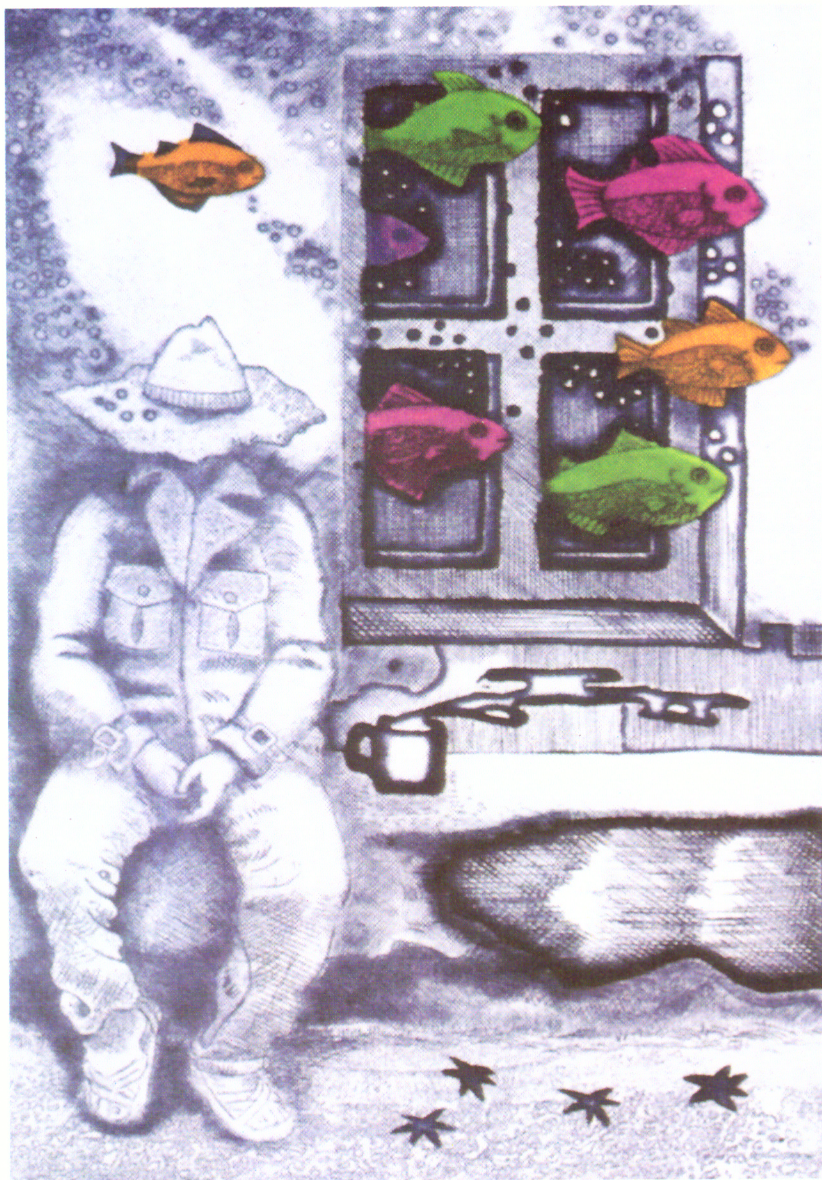
José Luis Calzada,
Violinista, 2000



José Luis Calzada, *Mujer tocando a la Luna*, 2002



José Luis Calzada,
Mauricio Babilonia, 2000



José Luis Calzada,
Macondo, 2000



José Luis Calzada,
Los amorosos, 2002



José Luis Calzada,
Vendedora de lunas, 2002



José Luis Calzada, *La puerta*, 2002



José Luis Calzada,
Escaleras a la Luna, 2000



Revista de filosofía, Arte y Religión de la Escuela de Filosofía,
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.,
Universidad Intercontinental

Orden de suscripción

Nombre:	
Dirección:	
Código postal:	Ciudad:
País:	Teléfono y/o fax:
Correo electrónico:	

SUSCRIPCIÓN ANUAL (dos números):

Interior de la República Mexicana, $100.00
Extranjero: $30.00 dólares

El trámite puede realizarse por correo electrónico (egonzalez@uic.edu.mx) o por teléfono (5487 1430). En ambos casos, deberá depositarse la cantidad de la suscripción en Banamex, cuenta 123 1871, sucursal 241, a nombre del Instituto Internacional de Filosofía, A.C., indicando, en la parte superior de la ficha de déposito, el concepto del pago (suscripción Revista *Intersticios*). Se enviará copia de la ficha de depósito por fax (5487 1337). El original deberá remitirse por correo físico a Revista *Intersticios*, Escuela de Filosofía, Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Insurgentes Sur No. 4303, Santa Úrsula Xitle, 14420, Tlalpan, D.F.

PARA PUBLICAR:

Interesados en publicar pueden encontrar la información completa en la página de la Revista *Intersticios*, http://www.uic.edu.mx/carreras/filosofia/pag.filosofia/index.htm o bien dirigir correspondencia a la siguiente dirección electrónica egonzalez@uic.edu.mx




Instituto de Investigaciones Filosóficas

f i l o s

Base de Datos sobre Filosofía en México

¿Qué es FILOS?

FILOS es una base de datos bibliográfica en línea, editada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Tiene como propósito reunir y difundir trabajos de filosofía publicados en México, apoyar la investigación y relacionar a personas e instituciones interesadas en el ámbito filosófico. Está dirigida a estudiantes, investigadores de filosofía o especialistas de alguna de sus ramas.

Ventajas de FILOS sobre otras bases de datos similares:

Registra cada uno de los artículos sobre filosofía publicados en revistas mexicanas.
Presenta un resumen de cada libro registrado en la base de datos.
Desglosa ensayos contenidos en libros colectivos.
Registra documentos que no están codificados en ningún medio electrónico.
Indica en qué biblioteca se encuentra cada documento.
Actualiza su información día con día.

¿Qué contiene la base de datos FILOS?

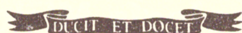
18 500 registros bibliográficos de libros, tesis, artículos de revistas, reseñas, bibliografías, obras de consulta, etcétera, de documentos primarios y secundarios publicados desde 1975.

Acceso a la base de datos
Filos se puede consultar directamente en:
http://132.248.150.101:4500/ALEPH/spa/fil/fil/fil/START
O a través de la página web del Instituto de Investigaciones Filosóficas:
http://www.filosoficas.unam.mx

Información y envío de aportaciones

Bibliografía Filosófica Mexicana
Instituto de Investigaciones Filosóficas,UNAM
Ciudad Universitaria, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Coyoacán, 04510, México, D.F.
Tel.: 56 22 72 40
Fax: 56 65 49 81/56 22 74 27
Responsable: Cristina Roa
e-mail: filos@filosoficas.unam.mx

Universidad Intercontinental





ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

ESTUDIOS JURÍDICOS

ESCUELA DE DERECHO

INTEGRANTE DE ANFADE

Suscripción anual a la revista (dos números) $100.00

Nombre ____

Institución ______________________________________

Domicilio ______________________________________

Código Postal: ____________ Ciudad: ________ País: _________

Teléfonos: _____________________ Fax: ____________________

Año al que se suscribe: _______________

Orden de Pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Realizar un depósito por el importe correspondiente a la cuenta Banamex, número 78559521, suc. 681 a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A. C., y enviar por fax o por correo el comprobante.

VOCES

Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

VOCES es una publicación semestral en torno a 160 páginas que aborda un tema base en cada número, además de algunos artículos teológicos que acompañan al tema central.

El precio por ejemplar es de $ 35 y el costo de la suscripción para la República Mexicana es de $ 70 por año y $ 20 dólares USA para el extranjero. Si se envía cheque o giro postal favor de dirigirlo a la:
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

VOCES también puede ser adquirida mediante CANJE con alguna otra publicación.

Para mayores informes dirigirse a:

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
Escuela de Teología
Insurgentes Sur 4303
14000 México, D.F.
Tel. 55-73-85-44 Ext. 3330 FAX: 55-13-09-50
E-Mail: vocesuic@yahoo.com

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

La Revista Intercontinental de Psicología y Educación, está dedicada a la publicación de artículos de carácter teórico, descriptivo y/o experimental en todas las áreas y enfoques de la Psicología y de la Educación, que contribuyan al avance científico de las mismas.

La Revista tiene una periodicidad de dos números al año, en cada número se publican un promedio de 10 artículos de diferentes autores de América, así como de otros Continentes. Los artículos son publicados en el Idioma Español; ocasionalmente se pueden publicar también en Inglés y/o Francés.

La publicación maneja un promedio de 500 ejemplares semestrales y mantiene canje con 200 revistas especializadas; su radio de difusión abarca todas las principales Universidades e Institutos de enseñanza superior de Latinoamérica.

Los autores que deseen publicar sus trabajos en la revista, deberán redactarlos con las normas del estilo de A.P.A., enviando dos copias con resumen en Español e Inglés.

La suscripción anual de la Revista (dos números) para los residentes en México es de $ 160 y de $ 45 Dólares en el extranjero. Favor de anexar a la ficha de suscripción el cheque o giro postal correspondiente a nombre de la UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL.

Esta publicación puede ser obtenida también mediante canje de Revista, sujeto al criterio del consejo de Administración.

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

Nombre: ______________________________

Dirección: ______________________________

Código Postal: ____________ Ciudad: ____________ País: ____________

Teléfonos: ________ ____________ Fax: ____________

Orden de pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Por: ______________________________

(A nombre de la Universidad Intercontinental)

En México:Realizar un depósito por el importe correspondiente a la cuenta Banamex, número 78559521, suc. 681 a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A.C., y enviar por fax el comprobante o correo

Dirección: Revista Intercontinental de Psicología y Educación.
Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua
Cantera 251, C.P. 14420. Tlalpan, D.F. México, Tel. 55 73 85 44
ext. 4440 y 4441 Fax. 55 13 38 42
E-mail: ripsiedu@uic.edu.mx

revista semestral

signos filosóficos

departamento de filosofía
csh/uam/iztapalapa

Núm 1. "La primera *Begriffsschrift* fregeana", de Luis Felipe Segura; "La red teórica de la fecundación por doble simiente", de Mario Casanueva; "Una interpretación de la interpretación psicoanalítica", de Fernanda Clavel; "Confrontando la naturaleza: ecología, ética y toma de decisiones", de Teresa Kwiatkowska; "La disolución de la obra de arte", de Gustavo Leyva Martínez; "La *phronesis* griega como forma *mentis* de eticidad", de Francisco Piñón; "Principios, mediaciones y el 'bien' como síntesis", de Enrique Dussel; "Luis Villoro y el canón cartesiano de la evidencia", por José Marcos de Teresa; y "Consitución de saberes en ciencias humanas" de Julieta Espinosa.

Núm 2. "El neokantismo en México", de Dulce María Granja; "El problema de la coexistencia de las sustancias en la *Nova dilucidatio* de Kant", de Gustavo Sarmiento; "Ciencia y Arte", de Francisco Piñón; "Las leyes causales psicológicas *ceteris paribus*: ¿con excepciones o heteronómicas?", de Jorge Tagle Marroquín; "Los usos de Hobbes: Carl Schmitt", de Luis Salazar; "Constructivismo ético y teleología del bien: Rawls y Ricoeur sobre lo justo", de Pedro Enrique García Ruiz; "Reconciliación de la diferencia política en el horizonte teórica rawlsiano: aspectos de su teoría de la tolerancia", de Adrián López Cabello; "Los derechos políticos y el estado constitucional en el discurso filosófico actual", de Jorge Rendón; "Seis tesis para un crítica de la razón política", de Enrique Dusell; y "Obituario intelectual: Niklas Luhmann o la teoría como pasión", de Jorge Galindo.

Núm. 3. "Robert Musil o las dificultades actuales de una vida ética", de Juan Cristóbal Cruz Revueltas; "Proyección y crítica de la cultura científica en Francis Bacon y Jonathan Swift", de José Miguel Esteban; "Mestizaje cultural y ethos barroco", de Stefan Gandler; "Perplejidades y actitud crítica: consideraciones en torno a la filosofía kantiana de la educación"; "Racionalidad, humanismo y modernidad", de Francisco Piñón; "Una aproximación al problema de la conciencia", de Salma Saab; "Pragmatismo y cultura", de Roberto Sánchez Benítez; "Psicología y ética de la guerra", de Teresa Santiago; y "Max Weber y la política democrática", de Humberto Schettino.

Núm. 4. Dossier: Las *Investigaciones Lógicas* de Husserl a los 100 años de su publicación: "El nacimiento de la fenomenología", de Gustavo Leyva; "La significación filosófica fundamental de las *Logische Untersuchungen* de Husserl", de Dorion Cairns; "Diversos conceptos de la lógica y su relación con la subjetividad", de Rudolf Bernet; "La lógica pura, la idea de la gramática pura y el problema de una filosofía del lenguaje en las *Investigaciones Lógicas*", de Christian Mökel; ""La irrupción de la fenomenología: Génesis de las Investigaciones Lógicas de Husserl", de Rosemary Rizo-Patrón; y "Las Investigaciones Lógicas en México", de Antonio Zirión. Artículos libres: "¿Buenas noticias sobre la 'muerte del arte'? Arte, historia y política entre el comunitarismo hegeliano y el individualismo de Danto", de José Fernández Vega; "*Así habló Zaratustra*: Una subversión de la temporalidad", de Rebeca Maldonado; "Los diálogos del alma. En torno a la concepción de la *psique* platónica", de Paulina Rivero Weber; "La filosofía florentina en el jardín de Adán", de Jorge Velázquez; "El desafío de la justicia global", de Alesandro Ferrara.

Núm. 5. "Islas en la laguna del sistema: La relación de Kant con Fichte y Schelling", de Felix Duque Pajuelo; "Habitar el asombro", de Cresenciano Grave; "Newton, Einstein y la noción de tiempo absoluto", de Nydia Lara Zavala y Andrea Miranda; "El desarrollo y la resolución de las crisis epistemológicas: Estudios de caso en la ciencia y el Derecho durante el siglo XVII", de Larry Laudan; "Sobre la unidad de las ciencias biológicas", de Pablo Lorenzano; "Historicidad y temporalidad en *El ser y el tiempo* de M. Heidegger", de Juan Manuel del Moral; "Nominalismo epistemológico y relativismo cultural: Acerca de la posibilidad de dar razones", de María Teresa Muñoz, "La responsabilidad de las firmas en el sistema de mercado" de Leticia Naranjo; "Platón: Posibilidad de la existencia de la doctrina no escrita", de Florencia Sal; "*El Quijote*: ¿Una vindicación o un memorial de agravios?", de Ángel Alonso Salas

Núm: 6. "Las metamorfósis del *Self* en la modernidad", de Josetxo Beriain; "LIberalismo, cultura y neutralidad estatal", de Jesús Casquette; "Los juicios kantianos acerca de la guerra", de George Cavallar; "A propósito del *Nietzsche* de Heidegger", de Alberto Constante; "¿Ultrahumanismos?", de Jorge Dávila; "Principios éticos y economía (En torno a la posición de Amartya Sen)", de Enrique Dussel; "Ironía y método en la filosofía de Wittgenstein", de Laura Hernández; "La presencia del pensamiento judío-hispano en la ética de Spinoza", de Joaquín Lomba; "Memoria futurista o el juego del historiador", de María Rosa Palazón; "John Rawls: Del consenso entrecruzado al equilibrio reflexivo. algunas consideraciones sobre el uso público de la razón", de Alejandro Sahuí; "El *pacifismo ilustrado* de Immanuel Kant", de Teresa Santiago; y "Nada sagrado: Florida y las dos presidencias de América", de Ely Zaretsky.

Toda comunicación y correspondencia debe dirigirse al Departamento de Filosofía, Edificio F, Universidad Autónoma Metropolitana, Av. Michoacán y La Purísima, Col. Vicentina, 09340, México, D. F.

Correo electrónico: sifi@xanum.uam.mx ó nicomaco1778@uole.com

ÍNDICE

Presentación 7
Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes

I. EL FUTURO HUMANO: DESCONCIERTO DEL PRESENTE

El yo como memoria del ser y deseo de felicidad. El acontecimiento histórico-ontológico de la experiencia de la libertad en San Agustín 15
Aníbal Fornari

Bergson y el diagnóstico sobre la condición moderna 31
José Ezcurdia

El nuevo orden mundial y la pérdida del enemigo 59
Armando Villegas Contreras

La participación social en el conocimiento 71
Jordi Vallverdú

II. DOSSIER

Hermenéutica, fiesta y simbolismo 89
Andrés Ortiz-Osés

Por una hermenéutica del alma 103
Fernando Bayón

Reconocimiento y conversión: antecedentes de la exégesis religiosa de la hermenéutica de H-G Gadamer 121
María José Rossi

Intentando acercarme a una razón narrativa 135
Francesca Gargallo

Retórica y política. Una mirada al pensamiento de Hannah Arendt 147
Dora Elvira García G.

Cultura, sociedad e identidad. Elementos cardinales en la interpretación epistemológica de la exclusión 165
Jesús A. Valero Matas

III. ARTE Y RELIGIÓN

La ligereza onírica de José Luis Calzada 189
Evodio Escalante

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Acerca de *Authority and estrangement. An essay on self-knowledge*, de Richard Moran 195
María Teresa Muñoz Sánchez